

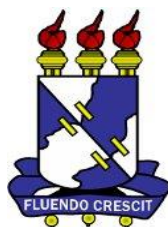


**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**DO ÊXTASE À ÉTICA: O MOVIMENTO PROFÉTICO E SUAS  
APROPRIAÇÕES PELA TEOLOGIA PROTESTANTE DO INÍCIO DO  
SÉCULO XX**

**ALMIR LIMA ANDRADE**

**SÃO CRISTOVÃO (SE)  
2019**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**DO ÊXTASE À ÉTICA: O MOVIMENTO PROFÉTICO E SUAS  
APROPRIAÇÕES PELA TEOLOGIA PROTESTANTE DO INÍCIO DO  
SÉCULO XX**

ALMIR LIMA ANDRADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, na linha de pesquisa “Religião conhecimento e linguagem”.

Orientador:  
Dr. Carlos Eduardo B. Calvani

SÃO CRISTOVÃO (SE)  
2019

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

A553d Andrade, Almir Lima  
Do êxtase à ética : o movimento profético e suas apropriações pela teologia protestante do início do século XX / Almir Lima Andrade ; orientador Carlos Eduardo B. Calvani. – São Cristóvão, SE, 2019. 102 f.

Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Federal de Sergipe, 2019.

1. Religião. 2. Protestantismo. 3. Profecia (Cristianismo). 4. Teologia. I. Calvani, Carlos Eduardo B., orient. II. Título.

CDU 279.12:27-244



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**ALMIR LIMA ANDRADE**

**DO ÊXTASE À ÉTICA: O MOVIMENTO PROFÉTICO  
VETEROTESTAMENTÁRIO E SUAS APROPRIAÇÕES PELA  
TEOLOGIA PROTESTANTE DO INÍCIO DO SÉCULO XX**

**APROVADA EM:** \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, na linha de pesquisa “Religião conhecimento e linguagem”.

---

**Profº Dr. Carlos Eduardo Brandão Calvani (Orientador)**  
**Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião - UFS**

---

**Profº Dr. Joe Marçal G. Santos (Interno)**  
**Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião - UFS**

---

**Profº Dr. Etienne Alfred Higuete (Externo)**  
**Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião - UFS**

## AGRADECIMENTOS

Derivado do latim “*gratus*”, a palavra gratidão, para mim, significa muito mais do que ser agradável e agradecido. Antes, agradecer para mim, significa perceber quão graciosa foi a companhia de todos aqueles que comigo caminharam. Sempre costumo dizer que um coração grato deixa a vida mais leve, e aqui, com toda leveza e intensidade, quero agradecer a todos que participaram dessa caminhada.

Sou grato a Deus pela vida, pelo cuidado, pela companhia, por ser para mim razão última, a mais importante de todas razões, razão que ultrapassa toda razão. Agradeço à minha família, em especial minha esposa Daniele e a meus filhos Emanuel e José Felipe, pelo carinho compreensão e paciência quando a ausência foi necessária. Esse trabalho também é de vocês.

Grato sou ao meu professor e orientador Dr. Carlos Eduardo B. Calvani, suas orientações foram mais do que simples aulas ou partilhar de experiências acadêmicas, foram impulsos de vida, desafios para todos aqueles que desejam romper as forças alienantes da existência e encher-se de coragem para simplesmente ser.

Meu muito obrigado a todos os professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR) da Universidade Federal de Sergipe (UFS) representados na pessoa do coordenador do programa Prof. Dr. Joe Marçal G. Santos. A todos os colegas do Mestrado em Ciências da Religião, por concederem-me o presente da partilha de vida em uma breve experiência de dois anos, que foi deveras enriquecedora; saio daqui um melhor estudante, um melhor pastor, um melhor ser humano.

Agradeço todos os colegas do Grupo de Pesquisa Correlativos (GPCOR), esse foi e continuará sendo para mim, um espaço de discussão e crescimento acadêmico. Um reduto tillichiano no coração do sertão nordestino, vamos que vamos de Sergipe para o mundo!

Grato sou a CAPES/FAPITEC, pelo apoio financeiro (bolsa institucional) sem o qual esta pesquisa não poderia ser realizada.

Agradeço também ao Seminário Teológico Batista do Nordeste na pessoa do seu reitor Pr. Geremias Bento, pelo apoio e compreensão. Grato sou ao meu pastor Dr. Ágabo Borges Sousa pelo cuidado, inspiração e incentivo no trilhar da caminhada acadêmica. Enfim, a todos que direta e indiretamente contribuíram para que esse trabalho fosse realizado, o meu muito obrigado.

Será que isso se deve ao fascinante esplendor das circunstâncias externas, será que se deve ao impacto extraordinário da experiência espiritual? Mas levantar a questão desse modo significaria destruir o equilíbrio clássico entre o que é interior e o que é exterior. Na narrativa do exterior está presente todo o interior e no interior, a grandiosidade do exterior. (VON RAD, 2006, p.502)

## RESUMO

Em muitas tradições religiosas, a figura carismática do profeta desempenha importante papel, como mediador da revelação e, por conseguinte, a possibilidade de transposição das limitações do conhecimento humano. Características desse fenômeno, que nunca esteve restrito apenas às tradições judaico-cristãs, nem tampouco foi limitado a uma determinada época, povo ou região, foram preservadas literariamente em diferentes documentos, inclusive nos textos bíblicos. Movidos por carisma pessoal e impulsionados por uma experiência eminentemente extática, os profetas do antigo Israel anunciaram os oráculos divinos, denunciaram as contradições de ordem econômica, política e religiosa e transmitiram, através de seus discursos, vaticínios e oráculos, o acontecer da palavra de Javé. Como parte integrante do cânon bíblico, os textos proféticos foram e ainda são muito caros à teologia protestante. Porém, embora os elementos éticos da profecia sejam tratados com esmero, o elemento extático inerente ao profetismo parece ser minorado e até mesmo evitado nas releituras e apropriações deste movimento. O objetivo da presente dissertação é compreender o modo como teólogos e biblistas protestantes do início do século XX, especialmente Paul Tillich, interpretaram as narrativas sobre o movimento profético no antigo Israel. Parte-se da hipótese de que a teologia protestante do início do séc. XX adotou uma interpretação particular do movimento profético do antigo Israel. Neste sentido, é possível que a complexidade própria do profetismo não tenha sido totalmente explorada, tendo em vista o intencional destaque do elemento ético da profecia e, ao mesmo tempo a sutil negligência do aspecto extático da mesma. A dissertação pretende, no primeiro capítulo, apresentar o profetismo veterotestamentário a partir da sua relação com o êxtase, apontando os antecedentes que influenciaram este movimento, bem como os diferentes tipos de profetismos produzidos no antigo Israel. No segundo capítulo, o trabalho mostrará as possíveis influências que levaram à moderna sublimação, ainda que não intencional, do êxtase profético nos círculos teológicos. O terceiro capítulo pretende mapear a leitura que Tillich fez dessa literatura, através da análise dos conceitos razão, revelação e êxtase, bem como abordará as possíveis causas para essa interpretação, ressaltando a percepção moderna na interpretação tillichiana da profecia bíblica.

Palavras-chaves: Profetismo; Movimento Profético/ Êxtase; Teologia Protestante.

## **ABSTRACT**

In many religious traditions, the charismatic figure of the prophet performs an important role as mediator of revelation and, therefore, the possibility of transposing the limitations of human knowledge. Characteristics of this phenomenon, that has never been restricted only to Judeo-Christian traditions, nor were limited to a particular time, people or region, were preserved literally in different documents, including in the biblical texts. Moved by personal charism and driven by an eminently ecstatic experience, the prophets of ancient Israel announce the divine oracles, denounce contradictions of economic, political and religious order and convey, through their discourses, prophecies and oracles, the passing of the word of Yahweh. As an integral part of the biblical canon, the prophetic texts were and still are very dear to Protestant theology. But although the ethical elements of prophecy are treated with care, the ecstatic element inherent in prophetism seems to be lessened and even avoided in the re-readings and appropriations of this movement. The purpose of this dissertation is to understand how early twentieth century Protestant theologians and biblical scholars, especially Paul Tillich, interpreted narratives about the prophetic movement in ancient Israel. It is assumed that the Protestant theology of the beginning of the XX century, adopted a particular interpretation of the prophetic movement of ancient Israel. In this sense it is possible that the complexity of prophetism itself has not been fully understood, in view of the intentional emphasis of the ethical element of prophecy, and at the same time a subtle neglect of the ecstatic aspect of prophecy. In the first chapter, the dissertation intends to present Old Testament prophecy from its relationship with ecstasy, pointing out the antecedents that influenced this movement, as well as the different types of prophetic works produced in ancient Israel. In the second chapter the work will show the possible influence that led to the modern, if unintentional, sublimation of the prophetic ecstasy in theological circles. The third chapter intends to map Tillich's reading of this literature through the analysis of the concepts of reason, revelation and ecstasy, as well as the possible causes for this interpretation, emphasizing the modern perception in the tillichian interpretation of biblical prophecy.

**Keywords:** Prophecy; Prophetic Movement / Ecstasy; Paul Tillich; Protestant Theology.



## LISTA DE ABREVIACÕES E SIGLAS

### **Antigo Testamento**

Nm	Números
Dt	Deuteronômio
Jz	Juízes
1Sm	1º Samuel
2Sm	2º Samuel
1Rs	1º Reis
2Rs	2º Reis
1Cr	1º Crônicas
2Cr	2º Crônicas
Is	Isaías
Jr	Jeremias
Ez	Ezequiel
Dn	Daniel
Os	Oséias
Jl	Joel
Am	Amós
Ob	Obadias
Jn	Jonas
Mq	Miquéias
Na	Naum
Hc	Habacuque
Sf	Sofonias
Ag	Ageu
Zc	Zacarias
Ml	Malaquias

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	5
Hipótese norteadora .....	8
Estado de arte da pesquisa .....	10
Profetismo e Teologia.....	15
1. CAPÍTULO I – Profetismo e Êxtase: uma abordagem conceitual .....	17
1.1 – Antecedentes da profecia veterotestamentária.....	17
1.1.1 – Admoestações de Ipu-wer.....	18
1.1.2 – As profecias de Neferti .....	20
1.1.3- Os textos de Mari.....	21
1.1.4 – O relato de Wen-Amon.....	24
1.2 – Definição do termo profeta.....	25
1.3 – Profetismos em Israel.....	29
1.3.1 – Profetismo extático .....	32
1.3.2 – Profetismo de Corte .....	34
1.3.3 – Profetismo marginal.....	36
1.3.4 – Profetismo literário .....	38
1.4 – O êxtase: uma abordagem conceitual .....	40
1.4.1 – O êxtase e a profecia.....	42
2. CAPÍTULO II – A literatura profética e a modernidade .....	45
2.1- O racional método-crítico e os textos proféticos.....	48
2.2 - Influências de uma sutil sublimação.....	52

2.2.1 – Profetismo, êxtase e magia .....	55
2.2.2 – Profetismo, êxtase e loucura .....	61
2.2.3 – Profetismo, êxtase, transe e possessão .....	63
3. CAPÍTULO III – Tillich e a profecia: interpretações e apropriações.....	67
3.1 –O profetismo na obra tillichiana .....	69
3.2 – Profetismo, razão, revelação e êxtase .....	72
3.2.1 – Revelação e êxtase .....	74
3.2.2 – Êxtase e Presença Espiritual .....	79
3.3 – A Causa de uma possível sublimação.....	81
3.3.1 – O risco da heteronomia .....	81
3.4 – O princípio profético protestante .....	84
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	87
6 – REFERÊNCIAS.....	90

## INTRODUÇÃO

O ser humano desde os tempos mais remotos preocupa-se com o seu futuro. Conhecer o tempo e suas estações, prever o melhor caminho para uma boa viagem, conhecer o caminho das estrelas, descobrir o que irá acontecer é um desejo que ainda hoje nos acompanha. A figura carismática do profeta foi, e para alguns ainda é, a possibilidade de transpor o desconhecido o enigmático.

O carisma aqui abordado assume perspectiva weberiana. Nas palavras de Max Weber (2015a, p.161):

O carisma é a grande força revolucionária nas épocas com forte vinculação à tradição. Diferente da força também revolucionária da *ratio*, que atua de fora para dentro – pela modificação das circunstâncias e problemas da vida e assim, indiretamente, das respectivas atitudes –, ou então por intelectualização, o carisma pode ser uma transformação com ponto de partida íntimo, a qual, nascida de miséria ou entusiasmo, significa uma modificação da direção da consciência e das ações.

À luz dessa definição de carisma, os movimentos proféticos têm sido compreendidos como irrupções do “novo” na história, nascidas da tensão entre processos de racionalização (burocratização religiosa) e demandas populares. Como agentes modificadores da realidade que os circunda tais portadores do carisma divino, de acordo com o sociólogo Maurizio Bach, podem: “[...] dar à história um rumo novo, dar origem a uma nova religião, destruir as ordens e instituições políticas dominantes ou abrir o caminho para novas formas de vida.” (BACH, 2001, p.54)

Segundo o biblista José Luis Sicre (1996, p.25): “A profecia insere-se humanamente no âmbito do enigma do presente e da preocupação com o futuro, âmbito típico das práticas de adivinhação”. O ser humano sempre buscou nos seus deuses as respostas para suas dúvidas, bem como orientação para sua caminhada, e para isso consultava pessoas com dons especiais. Tais pessoas recebiam designações diferentes nas suas respectivas culturas e línguas. No antigo Israel, algumas palavras eram utilizadas para referir-se aos profetas: chamados de vidente (*ro’eh*), visionário (*hozeh*), homem de Deus (*ish ‘elohim*) ou simplesmente *nabi*, estes mediadores humanos da palavra divina eram fundamentais para a sociedade a qual faziam parte.

Para os teólogos alemães Ernest Sellin e Georg Fohrer, o profetismo é um fenômeno comum nas culturas do antigo Oriente e sobretudo no antigo Israel. “Profetas de ambos os sexos ou figuras dotadas de características proféticas podem aparecer em forma mais ou menos

pronunciadas onde quer que exista o homem”. (SELLIN; FOHRER, 2007, p. 484). O profetismo nunca esteve restrito apenas às tradições judaico-cristãs, nem foi limitado a uma determinada época, região, nem a determinados povos. É possível atestá-lo no antigo Oriente através de textos encontrados e preservados ao longo do tempo nas mais diferentes culturas, ainda que não seja fácil traçar sua origem. Diversos relatos de origem babilônica, canaanita e egípcia descrevem a importância dada a figura profética no antigo Oriente, entre estes documentos encontram-se as tábuas de Mari, o relato de Wen-Amon (Un-Amon), as profecias de Neferti, e mesmo o texto sagrado judaico faz referência a profetas que eram consultados e considerados mediadores das divindades cananeias Baal e Asserá (Nm 22,5; 1 Rs 18; 2 Rs 10,15).

No entanto, ainda que a profecia ultrapasse as fronteiras do antigo Israel, expresso nos diferentes documentos do antigo Oriente, é na tradição veterotestamentária que a profecia pode ser vista a partir de um conjunto um pouco mais coeso em comparação com outros povos<sup>1</sup>. Neste trabalho abordaremos tal assunto a partir dos textos bíblicos da tradição judaica que ressaltam esse complexo tema presente na literatura sagrada do antigo Israel.

Ao definir a figura do profeta, Sellin e Fohrer (2007, p. 484) afirmam:

O profeta ou a profetisa são pessoas dotadas carismaticamente e estão conscientes de terem sido chamados e escolhidos de um modo particular e se sentem impelidos a anunciar as palavras e a executar as ações que lhes foram inspiradas sob a forma de revelações divinas durante um estado psicológico de inspiração, possivelmente acompanhado de êxtase mais ou menos forte.

Cheios do carisma pessoal e impulsionados por uma experiência eminentemente extática, os profetas do antigo Israel anunciam os oráculos divinos, denunciam as contradições de ordem econômica, política e religiosa, transmitindo através do seu discurso os oráculos, orientações e determinações normativas de Javé <sup>2</sup>, a divindade inspiradora.

Embora o profetismo seja mais conhecido pela produção literária preservada nos textos bíblicos veterotestamentários, de acordo com Werner Schmidt (2004b), tal expressão constitui uma forma relativamente tardia. Tendo em vista que o profetismo: “Se apresenta de diversas

---

<sup>1</sup> Tanto a tradição judaica como a cristã tiveram um papel importante na preservação dos textos veterotestamentários de maneira geral. Segundo Norman K. Gottwald (1988), os líderes religiosos das comunidades judaicas foram os responsáveis pela conservação e estabilização da forma canônica que o texto assumiu. O rigor na preservação dos textos era tal que: “Todas as vezes que se fazia uma cópia para substituir com um rolo novo um rolo gasto, ocorria uma prova crítica da exatidão na preservação do texto” (GOTTWALD, 1988, p.124).

<sup>2</sup> Transliteração do tetragrama “יהוה” que nomeia a divindade judaica.

formas e já aparece nos tempos pré-israelíticos, manifestando-se tanto em grupos – extáticos (1 Sm 10.5ss.; 19.22ss.) – como também em indivíduos destacados” (SCHMIDT, 2004b, p.184).

A entusiasmada comunidade extática, tinha como principal característica a valorização da experiência com o divino a partir do êxtase. Essa designação, no entanto, traz à tona o histórico embate entre luteranos e os espiritualistas. O teólogo e historiador francês Marc Lienhard (2004) escrevendo no “Dicionário crítico de Teologia” ressalta que, para Lutero o pensamento entusiástico era confuso, desconexo e dado à fuga da realidade. O pesquisador ainda afirma: “Um comportamento, que segundo ele, incita a experiência imediata do Espírito Santo de um modo que relativiza a Bíblia e a palavra pregada.” (LIENHARD, 2004, p.1069). O teólogo Gerhard Von Rad usa o citado adjetivo para descrever as primeiras comunidades extáticas de Israel. “É preciso manter estabelecida como correta a constatação de que somente após a conquista da terra os entusiasmados aparecem em Israel. Certos indícios mostram que um movimento extático divinatório surgiu no século XI, na Síria e na Palestina” (VON RAD, 2006, p.452).

Normalmente as manifestações extáticas aconteciam longe do templo e mais próximos das comunidades e vilarejos interioranos, já que estes profetas não exerciam oficialmente funções cultuais. Von Rad descreve este fenômeno da seguinte maneira:

Este seu frenesi extático era contagioso; podia acometer a qualquer um simplesmente pelo fato de se aproximar de um grupo de tresvariados (1 Sm 10.18ss.). O linguajar corrente utilizava as palavras ‘espumar’ ou ‘babar’ no sentido de ‘profetizar’ (*hittif*, Am 7.16; Mq 2.6,11); às vezes, também se designava um profeta pelo termo de *meshuggá*, ‘louco’ (2Rs 9.11), o que dispensa comentário. Ignoramos se, no período mais antigo, esta emoção extática se expressava em palavras articuladas ou se ela se bastava a si mesma, para objetivar e provar que o indivíduo havia sido arrebatado pela divindade. (VON RAD, 2006, p.453)

Chama a atenção o termo que Von Rad utiliza para referir-se à comunidade profética extática, “*Kreis dieser Rasenden*”<sup>3</sup>, “grupo de loucos furiosos” ou como a tradução de seu texto para o português faz, “grupo de tresvariados”. De acordo com o dicionário “Aurélio da Língua Portuguesa” a palavra tresvariar significa: “1 – Dizer ou fazer desvarios; 2 – Estar fora de si; delirar. Seus sinônimos são: delirar, desvariar, variar.” (TRESVARIAR..., 1988). O tresvariado é aquele que está fora de si, que delira e anda em desvario, uma descrição que caracteriza o

---

<sup>3</sup> Texto original: “Diese ihre ekstatische Erregung war ansteckend; sie konnte auch auf einen, der nur eben dem Kreis dieser Rasenden nahekam, überspringen.” (VON RAD, 1987, p.18)

extático quando está em transe, mas ao mesmo tempo traz descrédito a sua mensagem por considera-la um delírio.

Foi exatamente essa maneira de reler o fenômeno profético, feita tanto por biblistas como por teólogos sistemáticos, que motivou este trabalho. Tendo como objeto material o profetismo do antigo Israel e sua relação com o êxtase, e como objeto formal as apropriações feitas por teólogos do início do século XX deste movimento, algumas questões serão aqui apresentadas.

Diante do posto objeto é possível levantar a seguintes questões: As apropriações e interpretações dos textos bíblicos de I e II Samuel e I e II Reis, refletem efetivamente a manifestação concreta do movimento profético, tal como foi literariamente expressa? Teria a teologia protestante do início do século XX negligenciado a complexidade do fenômeno profético, ao enfatizar o elemento ético e sublimar o aspecto extático da profecia veterotestamentária? O preconceito histórico para com movimentos entusiastas teria ajudado a determinar a valorização apenas de aspectos éticos daqueles comportamentos estranhos narrados nas escrituras e estranhos ao protestantismo europeu?

### **Hipótese norteadora**

A partir dos questionamentos apresentados, pode-se pensar que a teologia protestante do início do século XX, influenciada pelo idealismo e racionalismo kantiano próprio da época, toma para si uma interpretação particular do movimento profético veterotestamentário. Neste sentido é possível que a complexidade própria do profetismo não tenha sido totalmente expressa, tendo em vista que o objetivo era destacar o elemento ético da profecia, negligenciando o aspecto extático desta mesma profecia ou reinterpretando-o de modo mais aceitável aos ouvidos da época.

De fato, inegavelmente, não se pode estudar o profetismo sem dar atenção ao elemento ético, em função dos constantes reclames proféticos por justiça social, honestidade nas relações econômicas, integridade nas relações interpessoais e respeito aos menos favorecidos. Porém, o profetismo não foi apenas um movimento ético, nele o entusiasmo extático sempre esteve presente, desde os primeiros profetas nômades até os tardios escritores.

Sendo assim, diante do exposto, o objetivo geral desta dissertação é descrever o movimento profético veterotestamentário destacando seu caráter extático, bem como as apropriações que a teologia protestante do início do século XX fez deste movimento. Como

objetivo específico o trabalho indicará possíveis intencionalidades nesta apropriação, além de demonstrar que o movimento profético do antigo Israel foi bem mais amplo e complexo do que a interpretação moderna deste fenômeno do mundo antigo.

Para isso, em seu primeiro capítulo, a dissertação apresentará uma definição conceitual do movimento profético do antigo Israel bem como seus diferentes tipos. Entre eles: o profetismo extático, o profetismo de corte, profetismo marginal e profetismo literário. Além disso, é empreendida uma revisão bibliográfica sobre o próprio conceito de “êxtase” a partir de diferentes abordagens (filosófica, antropológica, psicológica e teológica), indicando a complexa e ampla gama de possibilidades deste conceito tão típico do fenômeno religioso no antigo Israel.

No segundo capítulo, a dissertação investiga a apropriação que alguns estudiosos, tanto modernos como contemporâneos, fizeram do movimento profético, analisando para isso possíveis fatores que influenciaram a sutil sublimação e o pouco destaque, intencional ou não, que tais pesquisadores tiveram para com o elemento extático presente tanto entre os profetas da corte e do templo, como entre os profetas marginais ou populares. A análise acontecerá no período descrito por Gerhard Hasel como momento de reavivamento da teologia veterotestamentária, o início do século XX, mais precisamente a partir dos anos vinte e trinta, período conhecido como “idade de ouro da teologia do Antigo Testamento” (HASEL, 2007, p.49). Este período também é marcado pela acirrada controvérsia entre fundamentalistas e modernistas, e tem na obra do teólogo luterano Gerhard Von Rad (2006), “Teologia do Antigo Testamento”, importante marco teórico.

No terceiro capítulo, a obra do também luterano Paul Tillich será o referencial teórico para abordar a apropriação que a teologia sistemática do séc. XX fez do profetismo bíblico, valendo-se neste momento dos textos que fazem parte da primeira parte da sua Teologia Sistemática (TILLICH, 2005), bem como alguns artigos publicados na coletânea “A era protestante” (TILLICH, 1992) entre eles “Religião e cultura secular”, “Realismo e fé”, “A mensagem protestante e o mundo atual”, “O poder formativo do protestantismo”, destacando especificamente o conceito de “princípio profético- protestante”.

Neste capítulo, a influência profética na obra tillichiana será ressaltada, além disso a abordagem de alguns conceitos tais como, razão, revelação e êxtase apontarão a percepção do teólogo sobre o êxtase profético, bem como indicarão as causas da sublimação do entusiasmo extático no profetismo bíblico.



Para a realização do presente trabalho a metodologia utilizada será de cunho hermenêutico bibliográfico, utilizando principalmente obras de Introdução ao Antigo Testamento, bem como diferentes teologias do Antigo Testamento publicadas no Brasil, além de valer-se da obra “Teologia Sistemática” (TILLICH, 2005) e “A Era Protestante” (TILLICH, 1992) a fim de abordar a apropriação do conceito “êxtase”, oriundo do movimento profético. Serão também utilizados artigos, dissertações e teses indicados no estado de arte da pesquisa. Alguns textos bíblicos serão utilizados como fonte entre eles, as traduções em português da “Bíblia de Almeida Revista e Corrigida” (ALMEIDA, 1995), “Bíblia de Jerusalém” (BIBLIA, 2006).

### **Estado de arte da pesquisa**

Com as fontes em mãos faz-se necessário o levantamento do estado da arte da pesquisa, a fim de apontar as contribuições que vêm sendo realizadas na área em estudo, permitindo uma melhor delimitação do campo da pesquisa bem como identificando aspectos que possibilitarão uma compreensão mais profunda do fenômeno estudado. Segundo Joana Romanowski e Romilda Ens (2006, p. 39):

Estado da arte pode significar uma contribuição importante na constituição do campo teórico de uma área do conhecimento, pois procura identificar os aportes significativos da teoria e prática pedagógica, apontar as restrições sobre o campo que se move a pesquisa, as suas lacunas de disseminação, identificar experiências inovadoras investigadas que apontem alternativas de solução para os problemas da prática e reconhecer as contribuições da pesquisa na constituição de propostas na área focalizada.

Também de acordo com Norma Sandra de Almeida Ferreira as pesquisas denominadas “estado da arte”: “São reconhecidas por realizarem uma metodologia de caráter inventariante e descritivo da produção acadêmica e científica sobre o tema que busca investigar” (FERREIRA, 2002, p.258). Sendo assim, nesta pesquisa a sistematização dos estudos realizados sobre o tema pesquisado aconteceu por meio de: teses de doutorado, dissertações de mestrado, artigos publicados em revistas científicas e outras publicações acadêmicas.

No primeiro momento, foi feito um levantamento do conhecimento produzido acerca do tema com os seguintes descritores: profetismo, êxtase, antigo testamento, Paul Tillich, ciências da religião e teologia, nos bancos de teses e dissertações. Para isso foram utilizadas as seguintes bases de dados: periódicos da CAPES e Scielo para seleção de artigos e pesquisas, além da plataforma Google Acadêmico.

Na leitura e sistematização dos dados, buscou-se identificar conhecimentos produzidos sobre profetismo e êxtase, bem como a apropriação e interpretações de tais conceitos. Utilizando os descritores já citados, foram destacadas as abordagens voltadas ao campo da teologia e ciências da religião. Dos artigos escolhidos alguns referem-se ao profetismo no antigo Israel. Outros abordam o êxtase como fenômeno comum no antigo Oriente e os demais abordam a relação do êxtase com a teologia de Paul Tillich a partir do princípio profético-protestante inerente a tal teólogo.

O profetismo foi um fenômeno religioso comum no antigo oriente. O historiador Juan Belmonte Marín (2012) o descreve nas diferentes regiões do “Crescente Fértil”<sup>4</sup>. Desde o Egito, à Mesopotâmia até as terras Síropalestinas, o fenômeno profético deixou ao longo do tempo diferentes registros. Textos como as “Admoestações de Ipuwer” (ca. 2173-2040 a.e.C), a “Profecia de Neferti” (ca. 1991-1962 a.e.C) entre outros, atestam a importância da profecia para a civilização egípcia<sup>5</sup>. Também os textos escritos em tabletes de argila e encontrados na antiga cidade mesopotâmica de Mari<sup>6</sup>, bem como as narrativas mitológicas cananeias, entre elas “A Viagem de Unamón” (séc. XI a.e.C), registradas em placas de barro e até mesmo alguns textos da bíblia hebraica atestam a abrangência do fenômeno profético.

No entanto, o conceito de profeta e profetismo no contexto do antigo Oriente é distinto do encontrado na Bíblia. Profetas em diferentes culturas assumem diferentes papéis. Marín (2012) ao abordar o “Profetismo no antigo Oriente próximo”, compara alguns meios de recepção da palavra divina por parte dos profetas do antigo Israel e dos profetas de outras civilizações orientais. Sobre tal experiência ele afirma:

Escribas (tupšarru), arúspices (bârû), médicos (asû), exorcistas (āšipu), lamentadores (kalû), ummânu (mestres que dominam algumas dessas técnicas). Quanto ao procedimento dos profetas, eles recebem revelações espontâneas, palavras audíveis, sonhos ou visões. (MARÍN, 2012, p.3).<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> De acordo com Gottwald: “Este, assim chamado Crescente Fértil, designa a zona crucial de desenvolvimento econômico e político no antigo Oriente Próximo. Ele abarca e liga os dois grandes vales fluviais num e noutro extremo ao longo de uma rota de fácil acesso que evita os riscos de transporte pelo deserto e as altas montanhas”. (GOTTWALD, 1988, p.49)

<sup>5</sup> Os textos proféticos egípcios bem como os mesopotâmios aqui citados, serão analisados a partir das traduções feitas por José Luis Sicre (1996) e Maximiliano Garcia Cordero (1977).

<sup>6</sup> De acordo com Fernando da Silva (2006, p.33): “Mari é uma antiga cidade do século VIII a.C. formada por semitas ocidentais assentados no vale do Médio Eufrates. Em 1933, as escavações no Tell Hariri, sob a direção de A. Parrot, descobrem a antiga cidade, sendo achados 25.000 tabletes cuneiformes no palácio real de Zimri-Lim. Desses tabletes, 5.000 são cartas ao rei de Mari, escritas por governadores e outros funcionários de províncias vizinhas.”

<sup>7</sup> Texto original: “Escribas (tupšarru), arúspices (bârû), médicos (asû), exorcistas (āšipu), lamentadores (kalû), ummânu (maestros que dominan alguna de estas técnicas). En cuanto al proceder de los profetas, ellos reciben revelaciones espontâneas, palabras audibles, sueños o visiones”. (MARÍN, 2012, p.3).

Fernando Cândido da Silva (2006) no artigo intitulado “Êxtase e sociedade no antigo oriente próximo”, discute o componente extático da profecia a partir da análise comparativa entre os textos encontrados em Mari e os textos bíblicos do Antigo Testamento. Partindo da perspectiva socioantropológica de Ioan M. Lewis (1977), são identificados nos documentos do antigo oriente já citados, as relações entre o êxtase e a realidade social que lhe dá origem.

O autor traz algumas informações a respeito do alcance e relevância da experiência extática, bem como a fragilidade que afirmações precipitadas sobre este fenômeno religioso podem suscitar. Silva (2006, p.33-34) afirma:

Todavia, antes de tratar das teorias socioantropológicas a respeito do êxtase, deve-se lembrar que esse problema coloca ainda uma outra questão, a saber, a da natureza do profetismo israelita, já que se observa uma diferença entre os ‘profetas anteriores’ e os ‘profetas clássicos’. Nos registros dos últimos, quase não se encontra referência explícita ao êxtase, com exceção, talvez, de Ezequiel. Significaria isso que o êxtase faz parte apenas de uma etapa primitiva no desenvolvimento do movimento profético em Israel e mesmo no Oriente Próximo? De fato, não se pode fazer tal afirmação partindo dos textos bíblicos. Talvez, a ausência desse fenômeno nos profetas ‘clássicos’ possa ser explicada por um preconceito dos redatores posteriores a esses textos e pela ausência de biografias detalhadas.

Marivete Zanoni Kunz (2012), analisando a figura dos profetas bíblicos por meio da exegese de alguns textos bíblicos de I e II Rs, I e II Sm, relaciona estes carismáticos personagens com os termos que lhes são atribuídos como: vidente, atalaia, entre outros. Após um breve histórico sobre a profecia, o artigo enfatiza a ligação direta entre as palavras e a vida do profeta. Como portador da mensagem divina, a proclamação e recepção da profecia acontecia por palavras e ações simbólicas, fazendo da vida do profeta o anúncio concreto dos desígnios divinos.

Thiago da Silva Pacheco em seu artigo “Experiências e práticas sagradas dos profetas bíblicos”, analisa as experiências e práticas religiosas dos profetas descritas nos textos veterotestamentários. Tais experiências místicas permitiam o contato do profeta com a divindade por meio do êxtase. Pacheco (2014, p.48) afirma:

Esses fenômenos, nos quais o profeta entrava em contato com a divindade e dela recebia revelações, são expressos de diferentes formas nos textos bíblicos. Contribui também para a pluralidade das experiências aqui analisadas o fato de que as narrativas do Primeiro Testamento longe estão de serem homogêneas, constituindo-se na verdade um conjunto de textos compilados a partir de fontes diversas no decorrer da história do Israel antigo. Ou seja, a análise destas manifestações aponta não para uniformidade da experiência religiosa dos profetas, pelo contrário: para múltiplas possibilidades de vivenciá-la.

Reginaldo Leandro Plácido (2008) em sua dissertação de mestrado intitulada: “Na dimensão do espírito: uma leitura do Espírito Santo na teologia pentecostal em interface com a teologia sistemática de Paul Tillich”, identifica em seu primeiro capítulo a relação entre o Espírito divino e o espírito humano na perspectiva tillichiana. Para Plácido (2008) o êxtase percorre a construção tillichiana sobre a dimensão do Espírito, tal experiência é o canal para a autotranscendência humana, sendo uma das evidências da ação do Espírito Santo. Plácido afirma: “O êxtase, assim como o mistério e o milagre, é uma das marcas da revelação. Desta forma a criação da Comunidade Espiritual foi marcada por um evento revelador que identifica e destaca a ação do Espírito sobre a igreja.” (PLÁCIDO, 2008, p.107).

Embora esta análise perceba o êxtase tillichiano como uma das marcas da revelação divina e que implique em um “[...] ‘estar fora de si’, sem deixar de ser a gente mesmo, sem sacrificar um só dos elementos reunidos no centro da pessoa” (TILLICH, 1985, p.9), tal concepção não corresponde exatamente ao que a teologia pentecostal compreende como êxtase, já que a mesma inclui manifestações físicas e corporais associadas a uma experiência de “transe” .

Ao falar sobre a “Espiritualidade e pregação em Tillich”, Carlos Eduardo B. Calvani (2004) aborda a teologia tillichiana a partir da análise de alguns sermões e conferências, pronunciadas em fevereiro de 1963, conhecidas como *Earl Lectures*. Para Calvani: “Se quisermos compreender um pouco do modo como o próprio Tillich lidava com a questão da espiritualidade, é necessário buscar especialmente seus sermões” (CALVANI, 2004, p.83). Neles, através de uma linguagem simples a teologia tillichiana tornava-se mais acessível aos seus ouvintes.

Segundo Calvani, Tillich, ao aplicar em suas prédicas o método da correlação, revela apesar do rigor metodológico, traços de uma espiritualidade fortemente influenciada pela mística germânica. Nas palavras do próprio Tillich, o autor do artigo ressalta essa ideia:

Você pode dizer: ‘Nunca experimentei esse poder’... De fato, o poder do Espírito pode provocar êxtase de um modo que nunca experimentamos. Pode nos conduzir a um tipo de auto-sacrifício que não estamos dispostos a fazer ... pode nos inspirar a *insights* da profundidade do ser que permanecem inalcançáveis para a maioria de nós... mas onde está o Espírito, aí há uma possibilidade, ainda que mínima, de êxtase; um elemento, ainda que fraco, de consciência do mistério da existência. (TILLICH *apud* CALVANI, 2004, p.104)

Ainda que o êxtase faça parte de uma espiritualidade marcada pela mística, este aparece

apenas como fator subjetivo e parcial, capaz de provocar apenas *insights* da racional revelação. E mesmo que haja uma possibilidade de êxtase onde está o Espírito, este é totalmente desvencilhado do transe. Tal apropriação parece evitar o entusiasmo extático próprio do movimento profético.

O livro “Entre a razão e o êxtase: experiência religiosa e estados alterados de consciência” de Rosileny Alves dos Santos (2004), resultado de tese de Doutorado em Ciências da Religião (UMESP), vai nesta mesma direção. Abordando a experiência com o divino a partir dos caminhos do êxtase religioso, a autora analisa o espaço imaginário entre a razão e o êxtase. Para a pesquisadora a racionalidade e não a emoção é o ponto de partida do caminho do êxtase manifesto através dos estados alterados de consciência. O transe para a autora seria a expressão máxima de dissociação, o que não aconteceria no êxtase. O texto assim afirma: “No êxtase, as pessoas não perdem o contato com a realidade. Não perdem sua vigilância. Mas durante o transe não há registro consciente. Não há memória.” (SANTOS, 2004, p.38)

A autora, ao diferenciar o transe do êxtase, vale-se da obra “Êxtase religioso- um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo” (LEWIS, 1977), com argumentações que ultrapassam as de Lewis. Para Ioan M. Lewis, tal afastamento seria reflexo do que chama “superioridade da sua própria religião” (LEWIS, 1977, p.21), algo que a tradição cristã legou aos seus futuros intérpretes. Lewis ainda afirma:

Conforme a nossa própria tradição cristã, tendemos a equacionar transe e possessão, seguindo assim o que é [...] uma das mais difundidas explicações da dissociação mental. Entretanto o cristianismo ortodoxo, assim como outras religiões estabelecidas, tem em geral procurado diminuir as interpretações místicas do transe quando aqueles que o experimentam reivindicam seu conhecimento como revelação Divina. E por isso, apesar de dificilmente se poder ignorar as inúmeras visões dos místicos cristãos, nos casos em que a igreja aprovou ou honrou essas figuras ascéticas, isso quase sempre se deu com base em outros fatos. A sanção da heresia funcionou como poderoso inibidor da repressão e descrédito das experiências místicas estritamente pessoais. Na verdade, é principalmente no contexto de estado de transe atribuídos a obra do Diabo que se encontra o reconhecimento eclesiástico oficial da possessão. (LEWIS, 1977, p.42)

As recentes pesquisas assinalam a amplitude do movimento profético veterotestamentário destacando a ampla influência cultural no seu processo de formação, além de apontar para o êxtase como parte integrante desse fenômeno. Embora o profetismo bíblico tenha influenciado a teologia tillichiana, ao que parece o elemento extático foi sublimado, tornando-se elemento subjetivo da revelação e totalmente distanciado do transe e da possessão.

Neste sentido é possível perceber uma lacuna que este trabalho pretende explorar, ou seja o êxtase como elemento central da profecia veterotestamentária, não dissociado do transe e da possessão uma afirmação que parece estar mais próxima do profetismo veterotestamentário, do que da interpretação moderna e contemporânea que foi feita desse mesmo movimento.

## Profetismo e Teologia

Embora o movimento profético hebraico tenha sua origem na antiguidade, ao longo da história os princípios que nortearam tal fenômeno religioso continuaram exercendo grande influência no meio cristão. Biblistas e teólogos sistemáticos valeram-se de interpretações e releituras da mensagem profética para desenvolver suas próprias teologias. Foi assim com o teólogo teuto-americano Paul Johannes Oskar Tillich.

Segundo Claudio de Oliveira Ribeiro (1995), as experiências com a realidade do sofrimento humano durante as guerras, sintonizadas ao profetismo bíblico, permitiram a Tillich forjar conceitos fundamentais em seu pensamento, entre eles o princípio protestante, a teonomia e *kairós*.

Já em terras americanas, a influência do profetismo bíblico no pensamento tillichiano faz-se notar na obra intitulada *The Shaking of the Foundation*, título que foi tirado de um sermão baseado nas passagens bíblicas dos profetas Jeremias e Isaías. Nesse texto Tillich destaca como alguns soldados *tornaram-se* profetas depois de testemunhar a guerra em toda sua destruição, e ao fim desta constatação afirma: “O espírito profético não desapareceu da terra”<sup>8</sup> (TILLICH, 2012, p.7).

Para Tillich (2012) falar sobre os profetas não é tarefa simples. O discurso denso e muitas vezes condenatório, fruto do contexto histórico no qual o profeta e seus interpretes escreviam, aliado à falta de entendimento sobre a mensagem profética, fez com que tais textos não fossem tratados adequadamente. No entanto, afirma:

Esses dias se foram. Hoje nós devemos levá-los a sério. Pois eles descrevem com poder visionário o que a maioria dos seres humanos em nosso período têm experimentado, e o que, talvez em um futuro não tão distante, toda humanidade irá experimentar abundantemente. ‘As fundações da terra se agitarem’. A visão dos profetas tornou-se uma real, possibilidade física, e pode tornar-se realidade histórica.<sup>9</sup> (TILLICH, 2012, p.3, tradução nossa.)

<sup>8</sup> “For the prophetic spirit has not disappeared from the earth.” (TILLICH, 2012, p.7, tradução nossa).

<sup>9</sup> Texto original: “Those days are gone. Today we must take them seriously. For they describe with visionary power what the majority of human beings in our period have experienced, and what, perhaps in a not too distant

Tillich traça ao longo de seus textos um diálogo entre a tradição cristã e a realidade na qual a igreja está inserida e, ao questionar as formas culturais e religiosas, faz lembrar os profetas em sua denúncia às práticas culturais que mais distanciavam do que aproximavam o povo do antigo Israel do seu Deus. Sobre os profetas José Luis Sicre (1996, p.381) afirma:

São muitas as ocasiões em que os profetas denunciavam as práticas culturais nas suas mais diversas formas (festas, peregrinações, oferendas, sacrifícios, rezas), por terem-se convertido em tranquilizantes das consciências, introduzindo ao mesmo tempo uma falsa ideia de Deus. As mesmas pessoas que oprimem os pobres ou contemplam indiferentes os sofrimentos do povo têm a desfaçatez de serem as primeiras em acudir aos templos e santuários.

Para Oliveira Ribeiro (1995), da mesma forma que os profetas do antigo Israel, Tillich elaborava suas críticas a partir de dentro da própria tradição da qual fazia parte, não como se estivesse de fora em uma posição neutra e descomprometida, mas como alguém que percebe a realidade ao seu entorno e tenta de alguma forma mudá-la.

Nesse sentido, o aspecto ético do profetismo bíblico faz-se perceptível na teologia tillichiana e, ao primeiro olhar, parece mostrar-se como único viés, no entanto, o elemento extático da profecia não foi de modo algum negligenciado por Tillich. O que parece ter acontecido é que o entusiasmo extático profético foi sublimado e afastado dos seus aspectos pouco racionais. Como a mística<sup>10</sup>, o êxtase tillichiano, ainda que não de modo absoluto, é racionalizado fazendo do profeta alguém que denuncia as injustiças, e não aceita a tolerância mística, para com essas mesmas injustiças. De acordo com Tillich:

A indiferença diante de toda expressão concreta do incondicional torna o misticismo tolerante; mas falta-lhe a força de superar a alienação da existência humana. No judaísmo e no cristianismo a realidade é transformada pelo Deus que é o Senhor da história. O monoteísmo exclusivo dos profetas, sua luta contra as divindades do paganismo, a mensagem de justiça universal no Antigo Testamento e de graça universal no Novo Testamento - tudo isso tornou o judaísmo, o Islã e o cristianismo intolerantes perante toda outra religião. As religiões da justiça, da história e da expectativa final não podiam aceitar a tolerância mística, por exemplo, das religiões hindus. Elas são intolerantes e podem intensificar essa atitude até ao fanatismo. Isso distingue o monoteísmo dos profetas com sua reivindicação aberta de exclusividade da forma aberta do monoteísmo místico. (TILLICH, 1996, p.79)

---

future, all mankind will experience abundantly. 'The foundations of the earth do shake.' The visions of the prophets have become an actual, physical possibility, and might become an historical reality." (TILLICH, 2012, p.3)

<sup>10</sup> "A experiência mística se encontra ao termo de um longo caminho, que leva das formas mais concretas da fé a um ponto em que todo determinado desaparece no abismo da divindade pura. A mística não é irracional." (TILLICH, 1996, p. 42)

## **1. CAPÍTULO I – Profetismo e Êxtase: uma abordagem conceitual**

O fenômeno profético há muito tem sido estudado, e sua atual relevância pode ser verificada através da produção acadêmica em torno do assunto. Artigos, dissertações, teses e livros trazem a temática em seus mais amplos aspectos, seja como parte da expressão de fé do Antigo Testamento como atesta Werner H. Schmidt (2004a, p. 331), ou como elemento principal da transformação política de um povo mediante a aguda crítica social como afirma Fernando Candido da Silva (SILVA, 2006).

De acordo com Haroldo Reimer, escrevendo no Dicionário Brasileiro de Teologia (REIMER, 2008, p.813), o profetismo é um fenômeno comum do antigo Oriente e sobretudo no antigo Israel, e muito embora atestado em documentos mesopotâmicos e cananeus, é nos textos bíblicos que ele tem a sua expressão mais conhecida e influente na Antiguidade. Marcados pelo carisma divino, homens e também mulheres se sentiam, apresentavam-se e falavam como mediadores entre o mundo divino e o humano.

Segundo José Luis Sicre: “A existência do fenômeno profético fora de Israel, inclusive em culturas diferentes das do Antigo Oriente, é um fato que ninguém põe em dúvida hoje em dia” (SICRE, 1996, p.203). Ainda que a influência estrangeira na tradição profética hebraica seja um tema de acirrada disputa<sup>11</sup>, já não há mais a necessidade de “salvar” o texto bíblico das influências externas, ao contrário tal aproximação amplia as possibilidades de acesso ao profetismo no antigo Israel.

### **1.1 – Antecedentes da profecia veterotestamentária**

O fenômeno religioso do antigo Oriente valeu-se, e muito, da figura do mediador. Diferentes textos de épocas e culturas distintas atestam a importância deste especialista capaz de receber e transmitir uma mensagem proveniente da divindade. Documentos transcritos em antigos papiros e tábuas de argila, apontam para figuras que anunciavam o futuro e proclamavam ao seu soberano a vontade divina.

Importante que se diga que a restrita quantidade de evidências do profetismo no antigo oriente se dá “[...] provável e primariamente [...] ao fato de que os profetas proclamavam suas

---

<sup>11</sup> Wilson apresenta em uma nota de rodapé os argumentos a favor e contra ao empréstimo que a profecia bíblica faz de outras culturas. Cf. (WILSON, 1993, p.87)



mensagens oralmente, e comumente não foram registrados em escritos.” (FOHRER, 2015, p.290). Além disso nem todos os textos antigos que trazem em sua descrição o termo “profético” podem ser caracterizados como tal. Sicre citando Huffmon em seus estudos sobre Mari, apresenta as características pelas quais o texto antigo pode ser considerado profético:

1) uma comunicação do mundo divino, normalmente a uma terceira pessoa através de um mediador (profeta), que pode identificar-se ou não com a divindade; 2) inspiração através do êxtase, sonhos ou o que poderíamos chamar iluminação interior; 3) uma mensagem direta, quer dizer, que não requer um especialista para interpretá-la; 4) a probabilidade de que a mensagem não tenha sido solicitada (diversamente do que ocorre na adivinhação); 5) a probabilidade de que a mensagem seja exortatória ou admonitória. (SICRE, 1996, p.204)

Alguns textos que se enquadram na categoria acima estão presentes entre os antigos documentos egípcios<sup>12</sup>, cananeus e mesopotâmicos e serão aqui apresentados para destacar a amplitude do profetismo do antigo oriente.

### 1.1.1 – Admoestações de Ipu-wer

Produto da literatura profético- sapiencial egípcia, esta obra composta por seis poemas em fragmentos distintos expressa a mentalidade do antigo império (2700-2200 a.e.C), além de “[...] refletir a situação política da época das pirâmides (2300-2200 a.C)”<sup>13</sup> (CORDERO, 1977, p.560). O estilo poético, expresso pelo uso de paralelismo e repetições indica que esta tenha sido uma obra puramente literária<sup>14</sup>. Neste sentido Sicre (1996, p.210) afirma: “Quem escreve assim não está dominado pela angústia do caos social. Está entregue a um trabalho literário, e é mais fácil imaginá-lo vivendo em um momento de paz.”

Na narrativa um sábio chamado Ipu-wer lança suas críticas ao rei, acusando o soberano de negligenciar a perda de privilégios da classe mais abastada devido às convulsões sociais causadas por uma guerra civil. O primeiro fragmento descreve a situação da seguinte forma:

Verdadeiramente, os pobres possuem agora tesouros. Quem nem sequer era capaz de fazer um par de sandálias, agora possui riquezas. Verdadeiramente, os nobres se lamentam ao passo que os pobres se alegram. Todas as cidades

<sup>12</sup> Não há consenso quanto a classificação de textos egípcios como proféticos. Para Wilson (1993, p.122) os textos egípcios não se apresentam como mensagens diretas da divindade, estão mais próximos a sabedoria e apocalíptica, já para Schmidt (2004a, p.333) esse paralelo é plenamente possível e encontra similaridades com os profetas de corte Gad e Natã (Jr 28 ; 1 Rs 22,11).

<sup>13</sup> Texto original: “ [...] reflejar la situación política de la de las pirâmides (2300-2200 a.C). (CORDERO, 1977, p.561).

<sup>14</sup> Para Cordero (1977, p.560) o texto é escrito em meio ao caos político.

dizem: “expulsaremos a muitos deles”. Verdadeiramente, os que construíram as pirâmides são agora simples chacareiros. Verdadeiramente, os filhos dos nobres são arrebatados contra os muros. (SICRE, 1996, p.210)

A negligência do rei em lidar com a situação teria estimulado a instalação do caos, possibilitando a invasão de povos estrangeiros trazendo violência e destruição. Outro papiro descreve a invasão de regiões compostas por diferentes aldeias, denominada de nomos: “Os nomos são destruídos chegaram ao Egito os bárbaros do exterior o povo do Egito desapareceu em todos os lugares”<sup>15</sup> (CORDERO, 1977, p.561, trad. nossa)

Todo caos seria sanado com o surgimento de um guerreiro, “um pastor” em quem o mal não penetrou no coração, ele solucionará o problema:

Ele vem e traz frescor sobre tudo que queima. Diz: 'Ele é um pastor para o mundo inteiro'. Não há mal em seu coração. E apesar de seu rebanho ter pouca importância, ele passou o dia cuidando dele. Tendo fogo em seu coração, agradou aos deuses que reconheceram seu caráter na primeira geração. (?) Então ele vai expulsar a desgraça (para os rebeldes), e levantar o braço contra ele, e destruir sua semente e herança.<sup>16</sup> (CORDERO, 1977, p.521, trad. nossa)

Embora o texto seja em certo sentido uma antítese da pregação contra as classes dominantes expressa por exemplo pela profecia de Amós<sup>17</sup>, e ainda que para alguns<sup>18</sup> não existam vestígios seguros que aproximem a profecia de Ipu-wer às profecias do antigo Israel, alguns paralelos podem ser encontrados entre eles: a esperança de um libertador, a crítica social e o caráter escatológico. No entanto é preciso cautela nesta aproximação tendo em vista que, de acordo com Wilson o texto tanto pode ter sido usado para instrução real como para “[...] louvar e apoiar um rei bom, cujo reinado próspero se contrapunha ao estado caótico da sociedade sob seus antecessores” (WILSON, 1993, p.120)

<sup>15</sup> Texto original: “Los nomos son destruídos. Han llegado a Egipto los bárbaros del exterior el pueblo de Egipto ha desaparecido por doquier” (CORDERO, 1977, p.561).

<sup>16</sup> Texto original: “Viene y trae el frescor sobre todo lo que quema. Se dice: 'És un pastor para todo el mundo'. No hay mal en su corazón. Y aunque su rebaño tenga poca importancia ha pasado el día ocupandose de él. Teniendo fuego en su corazón plugo a los dioses que reconociera su carácter en la primera generación.(?) Entonces echará la desgracia (a los rebeldes), y levantar a su brazo contra él, y destruirá su simiente y heredad” (CORDERO, 1977, p.561).

<sup>17</sup> Sobre a profecia de Amós Cf. (SCHWANTES, 2004).

<sup>18</sup> Sicre destaca a postura de Alan Gardner negando o caráter profético dos textos de Ipu-wer: “Devo afirmar uma vez mais que não há vestígio seguro, e nem sequer provável, de profecias em nenhuma parte do livro” (SICRE, 1996, p.213).

### 1.1.2 – As profecias de Neferti

Escrito em prosa esse texto foi conservado em único manuscrito inscrito no Papiro Ermitage 1116B, datado entre 1991-1962 a.e.C no período da XVIII dinastia egípcia. Considerada parte da literatura profético-sapiencial egípcia, a narrativa descreve a vida de um profeta e sacerdote da deusa Bastet da cidade de Heliópolis. De acordo com Cordero (1977, 564-565) o sacerdote-profeta Neferti é conduzido a presença do soberano do alto e baixo Egito, Snefru. Diante do soberano o sacerdote-profeta pergunta se este deseja saber histórias sobre o passado ou sobre o futuro. O rei escolhe a última alternativa.

O oráculo que segue anuncia as calamidades que o país enfrentará por conta da invasão assíria, catástrofes naturais e revolta popular. Em seguida é anunciada a vinda de um rei, Ameni, ele derrotará os invasores construirá uma grande muralha e reestabelecerá a justiça.

Sicre traduz parte da profecia de Neferti da seguinte maneira:

Este país vai tão mal que não há ninguém que se preocupe com ele, nem alguém que fale, nem olho que chore (...). Todas as coisas boas desapareceram e o país está prostrado por causa das dores; os asiáticos estão pelo país todo. Inimigos levantaram-se no Leste e os asiáticos desceram para o Egito (...). Vou apresentar-te o filho como o inimigo, o irmão como um adversário, e o homem atando o seu próprio pai (...). Virá então um rei pertencente ao Sul, seu nome é Ameni, o triunfador. É filho de uma mulher do país de Núbia, nasceu no Alto Egito. Cingirá a coroa branca e levará a coroa vermelha; unirá as Duas Poderosas, satisfará aos Dois Senhores no que desejarem (...). Alegrete, povo, pelo seu tempo! O filho de um homem estabelecerá o nome dele para sempre. Os que se inclinam para o mal e maquinam a rebelião silenciaram seus discursos por medo dele. Os asiáticos cairão diante da espada dele, e os livros cairão sob a sua chama. Os rebeldes estão debaixo da sua ira, e os de coração traidor, debaixo do medo dele (...). E a justiça voltará a ocupar o seu lugar, enquanto que a prática do mal será excluída. (SICRE, 1996, p.206-207)

Trata-se, aparentemente, de uma profecia conhecida como *post-eventum* ou *ex-eventu*, pronunciada depois que o evento aconteceu, e segundo Cordero seria “[...] destinada a promover a causa política de Amen-emeth, apresentando este rei com o fundador do Império Médio, passando assim sobre os reis da XI dinastia.”<sup>19</sup> (CORDERO, 1977, p.563, tradução nossa)

Ainda que a cultura egípcia tenha influenciado a teologia do antigo Israel<sup>20</sup> e seja possível encontrar similaridades entre profecias de Neferti e as profecias messiânicas presentes

<sup>19</sup> Texto original: “[...] destinada a promover la causa política de Amen-emhet, presentando a este rey como el fundador del Imperio Medio, pasando así por encima a los reyes de la XI dinastia” (CORDERO, 1977, p.563)

<sup>20</sup> Mais informações sobre a influência egípcia e cananea na teologia do antigo Israel Cf. (GUNNEWEG, 2005, p.63-125)

no texto do profeta Isaías (Is 8,23-9,6 ; Is 11 , 1-9), o mais provável é que a os editores do texto isaianico conhecendo o modelo literário tenham se valido dele para estruturar sua profecia.

### 1.1.3- Os textos de Mari

De acordo com a orientalista Stéfanni Dalley George (1998, p. 57) a cidade-estado de Mari começa a integrar o império mesopotâmico com a conquista de parte da Síria ocidental pelo rei Hamurabi de Babilônia no séc. XIX a.e.C. Sob o comando de Zimri-lim (1730-1697 a.e.C), a cidade atinge seu período áureo. “Suas fronteiras se estendiam dos confins da Babilônia a uma região muito distante de Cárquemis. Mantinham-se relações diplomática com a Babilônia (Estado com o qual havia uma aliança defensiva) e com vários estados da Síria.” (BRIGHT, 1978, p.67).

A cidade-estado de Mari refletiu o período áureo do domínio mesopotâmico na região do crescente fértil, a grande quantidade de achados arqueológicos (textos, esculturas e construções) além de demonstrar a importância econômica do reino, legou a Mari a possibilidades de representar concretamente a grande influência que o império Babilônico exerceu sobre os demais povos do antigo Oriente incluindo o antigo Israel.

De acordo com Sicre (1996, p.203) cerca de 25.000 tabuinhas escritas em grafia cuneiforme<sup>21</sup> foram encontrados no palácio real de Mari, tratando de assuntos administrativos, comerciais e religiosos. E entre esses textos alguns descrevem formas de comunicação divina, especialmente profecias e sonhos, o que também acontece na profecia veterotestamentária.

As mensagens divinas eram emitidas por mediadores que assumiam papéis distintos a depender do título que lhes era atribuído. “A presença destes títulos sugere que as pessoas designadas por eles ocupavam posição relativamente bem estabelecida dentro da estrutura social” (WILSON, 1993, p.97). Entre esses especialistas é possível destacar nos textos os *apilu* e *apiltu*, *muhhu* e *muhutu*.

O título de *apilu* e seu correspondente feminino *apiltu*, segundo Wilson (1993), foram designações típicas dos mediadores proféticos mariotas, termo que deriva do verbo *apulu* e significa ‘responder’. De acordo com Wilson:

---

<sup>21</sup> Segundo Katia Poozer : “O nome da escrita cuneiforme vem do latim *cuneus* (canto), pois ela é o resultado da incisão de um estilete, impressa na argila mole, com três dimensões (altura, largura e profundidade). A escrita cuneiforme foi utilizada para se gravar em paredes de rochedos, corpos de estatuas e grandes monumentos, sendo sempre as inscrições um decalque do texto escrito no tablete de argila.” (POOZER, 1999,p.62)

A designação de ‘aquele que responde’ poderia sugerir que os *apilus* davam respostas a perguntas propostas a divindade, [...] mensagens racionais. Todavia algumas dessas mensagens parecem usar clichês literários estereotipadas de tal forma que pode ser que o discurso dos *apilus* se caracterizava por formulários-padrões especiais. (WILSON, 1993, p.97, destaque do autor)

Há controvérsias quanto à localização social deste mediador, para alguns ele “[...] executava suas tarefas num santuário.” (FOHRER, 2015, p.292). Para outros “[...] várias linhas de documentação sugerem que os *apilus* eram periféricos com respeito a estrutura social de Mari e nem sempre eram vistos positivamente pela instituição real. (WILSON, 1993, p.98).

Sicre ao traduzir o ‘oráculo do Deus Adad ao rei Kalassu’, apresenta a atuação dos *apilum e apiltum* da seguinte maneira:

Através de oráculos, Adad, o senhor de Kallasu, falou deste modo: - “Por acaso não sou eu Adad, o senhor de Kallasu, quem o criou sobre meus joelhos e quem o levou ao trono da casa de seu pai? Depois de tê-lo levado ao trono da casa de seu pai, também lhe dei uma residência. Pois bem, assim como o levei à casa de seu pai, da mesma forma também posso tirar Nijlatum de sua mão. Se não a entregar, eu sou o dono do trono, do país e da cidade, e o que lhe dei posso tirar-lho. Ao contrário, se cumprir meus desejos, lhe darei tronos e mais tronos, casas e mais casas, territórios e mais territórios; e lhe darei também a região que vai do leste ao oeste”. Isto é o que me disseram os que emitiram as respostas, os quais estão continuamente nos oráculos (...). No passado, quando eu residia em Mari, enviava a meu senhor o que diziam os homens e mulheres que dão as respostas (*apilum e apiltuni*). Agora que resido em um país diferente, não irei contar a meu senhor o que ouço e se fala por aí. Se no futuro viesse a ocorrer alguma desgraça, meu senhor não poderá expressar-se nestes termos: ‘Aquilo que os que dão as respostas te comunicaram quando estavas à frente da tua região, por que não mo comunicaste por escrito. Já o escrevi a meu amo. Que meu senhor se informe. (SICRE, 1996, p. 225)

Conforme Wilson (1993, p.99), o título *muhhû* e seu correspondente feminino *muhhutu* era dado a diversas pessoas em Mari. O termo deriva do verbo *mahhû* e significa literalmente “entrar em transe”, além de ser derivada da forma nominal *purrus* que indica algum tipo de defeito ou deformidade física, o que associava os extáticos à incapacidade física, loucura e insanidade. “O *muhhû* é, pois, alguém em transe ou o extático. A natureza precisa do comportamento de transe característico do *muhhû* é incerta, mas existem indícios que era violento e às vezes incontrolado” (WILSON, 1993, p.99-100)

Referências aos extáticos estão espalhadas em diferentes textos mesopotâmicos como *Ras Shamra*<sup>22</sup> bem como a principal narrativa de criação babilônica *Enuma Elish*<sup>23</sup>, Wilson destaca esta importância:

Em um texto literário de Ras Shamra, o escritor lamenta: ‘O meu irmão banha-se com seu próprio sangue como extáticos’ (*ki-ma mah-he-e*) [...]. Na épica criação *enuma elish* Tiamat ‘tornou-se como um extático’ (*mah- hu- tish i-te- mi*) e ‘perdeu a cabeça’ quando desafiado para o duelo por Marduk [...] A mesma frase é usada bem mais tarde por Azaradon e Assurbanipal para descrever a reação dos seus inimigos ao enfrentarem o poder do exército assírio os adversários ‘tornam-se extáticos’ e ficam totalmente incapazes de lutar. Esarhaddon da caracterização semelhante a seus irmãos que ‘ilegalmente’ se opuseram à sua sucessão. Eles ‘entraram em transe (*im-ma-hu-ma*) e ‘fizeram coisas que eram más diante de deus e do homem. (WILSON, 1993, p.100)

A localização dos *muhhus* dentro da estrutura social é um tanto complexa pois ao mesmo tempo é possível inferir que eles “[...] desempenhavam papel regular no culto de Ishtar [...] Contudo, muitas das mesmas peças de documentação que indicam o caráter periférico do *apilu*, sugerem também o caráter periférico do *muhhû*” (WILSON, 1993, p.101).

Em um dos textos de Mari a atuação do *muhhû* como aquele que pode inquirir o rei é destacada, nessa mensagem o profeta cobra o sacrifício que o soberano deveria oferecer a Dagan:

Comunica isto a meu senhor: Assim fala Kibri-Dagan, teu servo: Dagan e Ikrub-il continuam passando bem. A cidade de Terqa e seu distrito continuam bem. Outro assunto: no mesmo dia em que faço chegar esta tabuinha a meu senhor, veio a mim o mahhu de Dagan e me expôs a questão da seguinte maneira: ‘O deus enviou-me; apressa-te em escrever ao rei para que se dediquem os sacrifícios funerários aos manes de Yadjun-lin’<sup>54</sup>. Isto é o que o mahhu me transmitiu, e eu o comunico a meu senhor. Meu senhor fará o que melhor lhe parecer. (SICRE, 1996, p.224)

Em outro fragmento o profeta novamente fala por Kibri-Dagan, avisando que tudo vai bem, mas pela palavra do *mahhu* uma determinada construção deveria parar, Sicre traduz o texto da seguinte forma:

A propósito da nova porta que se vai construir, veio antes o mahhu e então... (no dia) em que mandei levar esta carta a meu senhor, este mahhu voltou e disse, falando nos seguintes termos: ‘Esta porta, não podeis construí-la ... Não haverá êxito’. Isto é o que o mahhu me manifestou. (SICRE, 1996, p.225)

---

<sup>22</sup> Cf. (MOURA, 2016)

<sup>23</sup> Cf. (SANTOS, 2014)

Estes profetas e profetisas em nome da divindade em cujo templo atuavam, anunciavam a vontade divina por meio de experiências extáticas manifestadas em sonhos, visões e presságios. Um comportamento muito similar aos profetas do antigo Israel.

O paralelismo com certo tipo de profecia Israelita é inegável. O *apilum ou muhhûm* corresponde ao nabi; como nabi, ele usava a forma do pequeno dito profético e ele exigia que o mandamento divino fosse transmitido ao rei, sem considerar se agradava ao rei. Ele criticava o procedimento do rei, sem considerar o fato de que os vassalos do rei aprendiam dessa crítica. Pronunciava admoestações e advertências. Se uma promessa fosse condicional, [...] ele esperava que o rei obedecesse ao mandamento divino; mas ele podia também prometer incondicionalmente [...]. De modo geral isso é bem semelhante a profecia profissional de Israel. (FOHRER, 2015, p.295)

#### 1.1.4 – O relato de Wen-Amon

Esse texto é a referência mais antiga do profetismo cananeu, profetismo este que também é expresso em alguns textos bíblicos veterotestamentários<sup>24</sup>, nos quais os profetas das divindades cananeias e os profetas de Javé estão em constantes embates. De acordo com Sicre (1996), para alguns a profecia cananeia seria a principal influência<sup>25</sup> do profetismo extático no antigo Israel, opinião que não é aceita por todos já que o êxtase seria um fenômeno comum às outras culturas.

De acordo com Sicre o texto “[...]” relata as aventuras do sacerdote egípcio Wen-Amon que, pelo ano de 1100 a. C [...], realiza uma viagem à Fenícia em busca de madeira de cedro para consertar o barco sagrado. Chega a Biblos<sup>26</sup>, mas o príncipe não quer recebê-lo e durante um mês, dia por dia, o manda ir embora do porto.” (SICRE, 1996, p. 226). A profecia efetivamente acontece quando o soberano estava sacrificando a divindades egípcias e recebe o oráculo de um profeta extático. Sicre (1996, p.227) apresenta o relato:

<sup>24</sup> De acordo com Sicre (1996, p.227) “[...]” conhecemos mais do profetismo cananeu graças à Bíblia do que graças aos documentos cananeus”. Os textos de 1Rs 18.19-40 e 2Rs 10.19 por exemplo, relatam os embates entre os profetas das divindades cananeias Baal e Aserá, e o profeta Elias. Demonstrando que a profecia canaanita era não apenas conhecida, mas também consultada e sustentada no período do Rei Acabe de Judá.

<sup>25</sup> Tal afirmação é atestado por Cordero: “Recientemente si ha vuelto a insistir en el origen cananeo del movimiento 'profético' de Israel. No cabe duda de que las manifestaciones primitivas de los nerbim hebreos tenían mucho que ver con el movimiento 'extático' de los cananeos como aparece en el relato de Saúl.” (CORDERO, 1977, p.575)

<sup>26</sup> Conforme Bright a cidade palestinese de Byblos “[...]” era virtualmente uma colônia. Uma vez que o Egito era quase desarborizado, Byblos – saída para as madeiras-de-lei do Líbano – era um ponto de vital importância. Inscrições votivas de vários faraós e outros objetos atestam a influência do Egito nesse local durante todo Antigo Império.” (BRIGHT, 1978, p.39)

Um dia em que o príncipe de Biblos sacrificava a seus deuses, o deus (Amon) apoderou-se de um vidente e o fez entrar em êxtase. E lhe disse: ‘Traz o deus para o alto’ traz o embaixador que está na carga. É Amon quem o envia; é quem o fez vir’. Enquanto o extático estava fora de si aquela tarde, eu tinha encontrado um navio que se dirigia ao Egito e tinha carregado todas as minhas coisas.

Nesse relato a experiência extática do profeta é enfatizada, e de acordo com Wilson o termo utilizado para referir-se ao estar “fora de si” é o mesmo utilizado para identificar um estado de possessão. “O determinativo diante do termo descreve um ser humano em movimentação violenta. Isso sugere que comportamento de possessão em Biblos implicava manifestações fisiológicas estereotipadas, embora não se possa deduzir do texto sua natureza exata.” (WILSON, 1993, p.124)

O texto encontra paralelos com a profecia no antigo Israel, principalmente nas manifestações dos grupos extáticos do período de Samuel. Exemplo disso é a narrativa de 1Sm 19, esta descreve o comportamento atípico do rei Saul quando se dirige ao acampamento profético em Ramá. Tomado pelo Espírito de Javé o monarca “[...] se despojou de suas vestes, também ele entrou em transe diante de Samuel, e depois caiu no chão, nu, e ficou assim todo aquele dia e toda aquela noite. Daí o provérbio: Está também Saul entre os profetas?” (1 Sam. 19, 24)

Como no relato de Wen-Amon, no antigo Israel a consulta a divindade por meio dos conselhos proféticos era amplamente utilizada (1Sm 14,37; 22,10; 23,2; 2Sm 2,1; 5,19; 5,23), e recebida não como fruto da expertise política dos conselheiros, mas como genuína ordem de Javé.

## **1.2 – Definição do termo profeta**

De acordo com Wilson (1993, p.82) no mundo antigo as sociedades dependiam de seus “[...] intermediários centrais para providenciarem acesso aos espíritos sempre que necessário e transmitir mensagens importantes do reino Sobrenatural”. No caso do antigo Israel esses intermediários eram os profetas. Um termo que não é simples de definir, principalmente porque tal conceito, com o passar do tempo, ficou associado apenas a figura do mediador que perscruta o futuro trazendo ao presente aquilo que a divindade tem a dizer. O que não reflete totalmente o papel daquele que ouve, vê e sente o acontecer da palavra de Javé no antigo Israel.

Segundo Robert R. Wilson tal ambiguidade pode ser assim entendida:



A palavra ‘profeta’ deriva-se ultimamente da palavra grega *prophetes*, substantivo agente que aparece em textos do grego clássico muito cedo, já no séc. V a.C. *Prophetes* presume-se que seja termo formado pelo verbo *phêmi*, ‘falar dizer’, precedido do prefixo *pro-*, ‘ante’ ‘para frente’[...] Visto que o prefixo *pró-* é ambíguo, o sentido de *prophetes* deve ser deduzido dos contextos das primeiras vezes que aparece. Nas fontes primitivas, o título de *prophetes* comumente se dá a pessoas ligadas com os oráculos de Apolo e Zeus, e a palavra originalmente parece ter designado alguém que ‘profere’ ou ‘proclama’ a mensagem da divindade. [...] Contudo já que as mensagens divinas às vezes tratam de acontecimentos futuros, o *profetes* veio ser visto mais tarde como alguém que ‘fala do futuro’, que fala antes de acontecimentos ocorrerem. (WILSON. 1993, p.26)

Sendo assim, quando o palavra *nabi* foi traduzida do hebraico para o grego na Septuaginta<sup>27</sup> utilizou-se o termo *prophetes* trazendo, mesmo que não intencionalmente, ao mediador profético judaico as atribuições dos antigos especialistas religiosos gregos. O que para Sicre (2015) reflete um equívoco interpretativo, já que enfatiza o sentido temporal do termo ressaltando apenas seu caráter preditivo. Como Notker Füglistner (2004, p.169) salienta: “Profetizar no sentido de ‘pré-dizer’ o futuro, constitui apenas uma pequena parte, frequentemente menos importante, da ampla atividade profética”.

Outra questão dificulta a compreensão do sentido e papel que o profeta assumia no contexto do antigo Israel, pois diferentes títulos poderiam ser atribuídos à mesma pessoa ou a figuras distintas presentes no profetismo bíblico. O mediador poderia ser chamado de *ro’eh*, *hozeh*, *ish ’elohím* e até mesmo *mal’ak Yhwh*.

*Ro’eh* é o título dado a figura do vidente associado ao âmbito da vida nômade e ligados ao êxtase como forma de comunicação com o divino. Sicre aborda em poucas palavras os atributos do vidente:

Um homem que conhece coisas ocultas, e que se pode consultar dando-lhe uma gorjeta. Já que aparece pelo povo precisamente quando se vai oferecer um sacrifício, alguns pensam que também exercia funções sacerdotais. Contudo, é provável que devamos ver os sacrifícios como parte integrante da sua atividade de vidente. Com efeito, um dos procedimentos típicos para adivinhar era observar as vísceras das vítimas. (SICRE, 1996, p.75-76)

E de acordo com Fohrer e Sellin o profetismo que era sociologicamente condicionado a figura do vidente estava “[...] associado ao âmbito da vida nômade. Evidentemente, o

<sup>27</sup> Septuaginta é a “[...] mais importante das primeiras traduções da Bíblia Hebraica foi feita para o grego. Foi amplamente conhecida como a Setenta (“setenta”) por causa da tradição na Carta de Aristéias segundo a qual setenta (na realidade setenta e um) estudiosos a traduziram em Alexandria, no Egito, a convite de Ptolomeu II Filadelfo (285-246 a.C). É provável que a Setenta, abreviada LXX, tenha devido sua origem menos à iniciativa de estudiosos gregos do que às necessidades da população judaica de língua grega no Egito.” (GOTTWALD, 1988, p.124).

profetismo vidente bem cedo desapareceu, do mesmo modo que a herança nômade. [...] Figuras individuais, com seu conhecimento misterioso de coisas desconhecidas, e o papel, muitas vezes sem significação do êxtase.” (SELLIN; FOHRER, 2007, p. 487). Tal afirmação reflete a interpretação moderna do profetismo, que não descarta o êxtase como elemento integrante do movimento profético, ainda que lhe atribua pouca importância.

O *hozeh* é o mediador profético conhecido como visionário. Estes juntamente com os visionários, “[...] formam um grupo que, mediante suas visões e palavras, recorda ao povo a sua responsabilidade frente a Deus. Não parecem ser pessoas que são consultadas para resolver pequenos problemas, [...] mas sobre questões de sumo interesse para a nação.” (SICRE, 1996, p.76)

Os visionários não estavam necessariamente ligados ao espaço da corte, mas era lá que suas palavras eram requeridas. Ao que parece não eram tão estimados, sustentavam-se pelas visões e palavras que proferiam por isso, são também acusados de vender seus vaticínios a melhor oferta (Mq 3,5-7). Foi pelo título de *hozeh* que Amazias de maneira pejorativa chama o profeta Amós “[...] quando lhe diz que volte a Judá (Am 7,12). Suas palavras não refletem muita estima por estes personagens.” (SICRE, 1996, p.77).

Outro termo que faz referência ao mediador no antigo Israel é *ish 'elohím* (homem de Deus), este é o título mais frequentemente utilizado no ambiente da profecia pré-literária e em grande parte referindo-se aos profetas Elias e Eliseu. Gradualmente foi entendido em sentido honorífico e por isso também aplicado não apenas a figuras proféticas como também a reis e legisladores entre eles Moisés (Dt 31,1) e Davi (2 Cr 8,14).

De acordo com Gerhard Von Rad (2004), o texto de 1Rs 13 é um exemplo de como este título poderia ser utilizado de maneira ampla, nesta narrativa um *ish 'elohím* (homem de Deus) dirige-se de Judá a Betel para proclamar o nascimento de um futuro rei, ao retornar encontra um velho *nabi* que morava em Betel. Ainda segundo Von Rad (2006, p. 451): “Mais adiante, o texto elimina esta distinção fazendo o homem de Judá dizer: ‘Também eu sou profeta como tu’ (1Rs 13.18). Esta surpreendente flexibilidade terminológica nos adverte do perigo de ver nos textos isolados um reflexo imediato da realidade histórica.”

De acordo com Sicre o motivo para o uso de títulos a fim de referenciar tais mediadores seria o fato de que estes possuem:

[...] uma relação tão estreita com o Senhor que pode operar os maiores milagres. O tema da transmissão da palavra de Deus não está ausente destas tradições. Mas, basicamente, não é a palavra que anuncia o futuro ou exige uma mudança do presente, mas a palavra poderosa que torna inesgotáveis o

cântaro de farinha e o vaso de óleo, ressuscita mortos, desencadeia o raio. [...] A única diferença em relação aos profetas posteriores é que esta palavra que transmitem é, sobretudo, uma palavra poderosa; não se limita a denunciar o presente ou anunciar o futuro, senão que tem também a capacidade de transformar a realidade.” (SICRE, 1996, p.79-80)

O texto veterotestamentário ainda estabelece o *mal'ak Yhwh* (anjo do Senhor) como um intermediário em sentido único e diferente do *nabi* que apenas transmite a mensagem divina, ao *mal'ak* é dada a possibilidade de executar tal mensagem, protegendo ou até mesmo castigando os destinatários dos desígnios divinos. Segundo Von Rad:

A palavra hebraica que traduzimos por anjo (*mal'ak*) significa ‘mensageiro’, um ser humano ou celestial encarregado de executar alguma tarefa. É verdade que o Antigo Testamento fala ingenuamente, em certas passagens, de seres celestiais. Mas chama a atenção que a descrição que se faz deles, na maioria dos casos, é sem nenhum colorido nem chega a produzir qualquer imagem no leitor. (VON RAD, 2006, p.279)

Wilson (1993) salienta que a Septuaginta ao fazer referência ao termo *mal'ak*, parece não o distinguir de outros mediadores proféticos, pois em 2Cr 36,15 o traduz por *prophetes*, turbando ainda mais o entendimento do papel profético. Ao falar sobre este intermediário, o pesquisador faz a seguinte afirmação:

Os tradutores da Septuaginta parecem assim não ter distinguido os vários tipos de figuras proféticas israelitas, tendo aplicado a todas elas o título de *prophetes*, que os tradutores devem ter entendido como termo genérico capaz de caracterizar diversos especialistas religiosos (WILSON, 1993, p.27, grifo do autor).

As diferentes possibilidades de definições aplicadas a figuras proféticas do antigo Israel mostram a complexidade inerente a esta manifestação religiosa descrita nos textos veterotestamentários. Neste sentido tentar enquadrá-la em algum tipo de classificação seria uma simplificação ingênua, levando em conta a ampla gama de tradições que produziram este profetismo. Além disso, como afirma Füglistner (2004, p.178): “Os diversos escritos bíblicos exclusivamente proféticos provêm de ambientes e tempos muito diferentes e no que diz respeito ao fenômeno profético, não raramente diferem entre si não só pelos pontos de vistas como também pela linguagem”.

No entanto apenas para efeitos didáticos o profetismo em Israel pode ser melhor entendido conforme Schmidt (2004a, p.335) a partir dos “[...] grupos de profetas e indivíduos isolados”, grupos que gradativamente se estruturam a partir do período monárquico. Críticos da centralização do poder político causada pela monarquia, esta resistência popular oriunda das

lideranças tribais alocadas nos antigos santuários ficou conhecida como “movimento profético”.

### 1.3 – Profetismos em Israel

O movimento profético nasce de tradições oriundas de um período anterior à sedentarização das tribos nômades que posteriormente formaram o povo de Israel<sup>28</sup>. As diferentes narrativas bíblicas escritas em períodos distintos, apontam para abrangência do profetismo. De acordo com Schmidt (2004a, p.335): “Desde sua primeira manifestação, a profecia em Israel não representa uma unidade”.

O sistema de organização tribal do antigo povo hebreu gradativamente cedeu lugar à monarquia, aumentando ainda mais as contradições de ordem econômica<sup>29</sup>. De acordo com Airton José da Silva (1998, p.24) tais mudanças podem ser assim descritas:

A estrutura tribal foi sofrendo, deste modo, com o tempo, profundas modificações, levando à formação do Estado monárquico. O Estado reativou as formas tributárias antes combatidas e minou progressivamente as características solidárias de Israel. O Estado tributário restabeleceu a oposição cidade x campo, recolhendo o excedente da produção camponesa para sustentar as estruturas administrativas, militares, comerciais e religiosas. Além do tributo cobrado, a população camponesa se vê sujeita ao trabalho forçado grátis para o Estado, a chamada corveia, cada vez que o governo necessita de mão-de-obra intensiva para a construção de obras públicas. Pouco a pouco, parcela substancial do que era produzido foi sendo acumulado por quem tinha poder e não trabalhava a terra. Criou-se uma classe poderosa que violava, cada vez mais, as antigas leis tribais da solidariedade. Os camponeses foram se empobrecendo, chegando a perder as suas terras de herança, seus meios de sobrevivência e até a sua liberdade. O enfraquecimento dos laços familiares e tribais era irreversível.

O profetismo surge neste período de transição como uma resposta ideológico-religiosa às contradições sociais trazidas pelo sistema monárquico, além de ser o reflexo da luta de determinados grupos que não apenas questionavam a perda do seu espaço político como “[...]”

---

<sup>28</sup> De acordo com Erhard Gerstenberger: “Deve ser considerado que Israel e suas tribos surgiram somente na terra agricultável. Isso quer dizer que a estrutura tribal foi cunhada por famílias camponesas sedentárias e comunidades aldeãs, com todas as marcas que uma vida agrária pode imprimir numa formação social desse tipo e nas atitudes e noções de Deus porventura nela existentes.” (GERSTENBERGER, 2007, p.149)

<sup>29</sup> Embora durante o período monárquico do antigo Israel (IX a.e.c – VI a.e.c), o distanciamento entre vida político-econômica e a expressão legal da vida religiosa tem alcançado seu clímax, tais desigualdades já existiam no período tribal. Nesse sentido Gerhard Von Rad (2006, p.101) considera o movimento profético uma resposta tardia, ou em suas palavras “[...] um acontecimento tremendamente retardado.”

procuravam preservar o javismo mosaico numa forma tão genuína quanto possível” (FOHRER, 2015, p.198).

Ainda segundo Von Rad (2006, p.102):

A fé antiga em Javé se baseava nos feitos históricos realizados em favor de Israel. Com a constituição do Estado, o campo da história e da política acabou se tornando, cada vez mais, um enorme espaço neutro e secularizado, em que os reis progrediam à vontade, de acordo com sua diplomacia e com sua estratégia. A profecia contribuía justamente para restituir o controle da fé em Javé sobre enormes setores da existência que haviam perdido contato com Deus, sendo esta precisamente uma das razões ponderáveis da importância que teve o profetismo israelita antigo.

De acordo com Fohrer (2015, p.199-200), a literatura bíblica retrata o início dos embates entre o profetismo e a monarquia, a partir dos grupos que se dividiam entre preservar a antiga forma de culto que remontam ao período nômade ou adaptar-se à nova realidade pós-tribal. Nas palavras do autor:

Continuou a haver grupos mais ou menos consideráveis de israelitas que estavam ligados à antiga forma de sua fé. Eles pertenciam primariamente a círculos que também permaneceram fiéis ao seu velho modo de vida e criavam gado. Certamente nem todos os israelitas fizeram imediatamente a passagem da velha vida nômade para nova vida de fazendeiros, e nem todos aqueles que fizeram concluíram imediatamente que a transição significava uma nova forma de javismo. Eles não estavam interessados num tipo de religião agrícola e, portanto, não estavam interessados também nos santuários com seus símbolos de Deus e num culto crescentemente elaborado que servia essa religião. Ao contrário, eles permaneceram fiéis ao Iahweh do Sinai e do deserto. Embora apenas raramente aparecesse e tivessem pouca influência sobre o povo como um todo, eles estavam presentes. Sua crítica da situação religiosa da Palestina é, mais tarde, empreendida numa nova e mais intensa forma pelos grandes profetas individualmente, sendo o primeiro deles, Amós significativamente um vaqueiro

Os primeiros grupos de profetas surgiram no final do período tribal, viviam em comunidades normalmente sob a égide de um líder principal que assumia importante papel religioso e político, sendo consultados nas mais variadas questões inclusive nos assuntos bélicos. Sicre faz menção a atuação desses grupos desde o período pré-monárquico até

Já nos tempos mais antigos, antes de começar a monarquia, deparamos com eles em relação com Samuel. Durante o século IX eles existem em abundância, já que, durante a perseguição de Jezabel, Abdias esconde cem deles<sup>30</sup>. Estes mesmos grupos são provavelmente os que aparecem pouco depois em torno

---

<sup>30</sup> Cf. 1 Rs 18,4-13.

de Eliseu, com a denominação típica de *benê nebiim*, que poderíamos traduzir por ‘corporação de profetas’. (SICRE, 1996, p.83)

Essas comunidades proféticas tinham vida particular e eram denominadas a partir de seu líder fundador, surgem assim as escolas<sup>31</sup> de Elias, Eliseu (1 Sm 19,20; 2 Rs 2,3). Vale ressaltar que a escola profética não termina quando seu fundador morre, pois de certa forma cabia aos *benei hanebiim* (filhos dos profetas), aqueles que foram preparados na comunidade para serem profetas, continuar o legado de seus mestres transcrevendo o que antes tinha surgido como palavra e reinterpretando a história a partir dos princípios herdados.

Como movimento de comunidade, o aprendizado acontecia na convivência seja “[...] assentado em casa, e andando pelo caminho, e ao deitar-te, e ao levantar-te” (Dt 6,7). Nas escolas proféticas alguns eram casados (2Rs 4,1), e embora o comércio fosse algo permitido na comunidade em grande parte o sustento acontecia por intermédio de esmolas e doações (2Rs 4,8,42). Vestiam-se de maneira simples com mantos de pele e cinturão de couro (2Rs 1,8; Zc 13,4), apresentavam sinais e cicatrizes na testa (1Rs 20,41) marcas estas que surgiam nos momentos de transe devido ao êxtase profético.

Esses primeiros grupos proféticos estavam intimamente relacionados à expressão religiosa de caráter extático e marginal. Embora imprescindíveis para organização tribal, a importância desses grupos tem sido ao longo do tempo sublimada pela moderna e racional interpretação do profetismo. Como não   possível rejeitar ao todo os entusiasmados profetas, estes são  s vezes descredenciados do ofício profético, o que de certa forma desconsidera o êxtase como parte inerente de toda profecia.

Tal postura é refletida no texto de Sicre, quando o biblista cita o texto “*Profetismo y sacerdocio. Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*” de  ngel González N nez. No referido texto o teólogo relaciona o profetismo ligado aos primeiros grupos proféticos extáticos com o profetismo classificado por ele como “clássico”. Para N nez os extáticos nem deveriam ser classificados como profetas.

[...] não são profetas, mas ‘testemunhas’ da presença do Senhor e auxiliares dos profetas. Na realidade, não falam em nome de Deus, não anunciam o futuro, não são videntes, não operam como intermediários entre Deus e o povo. Simplesmente mant m uma ocupação religiosa e levam um g nero de vida que a facilita.

---

<sup>31</sup> Embora exista certa resistência ao se falar sobre as escolas proféticas no período inicial da profecia no antigo Israel, principalmente quando estas estão relacionadas aos primeiros profetas extáticos, Sicre (1996, p.235) afirma: “Alguns acreditam que se tratava de escolas proféticas fundadas por Samuel, onde os jovens se preparavam para uma possível eleição divina ou se transformavam em doutores religiosos de Israel.”

Precisamente este fervor religioso supôs uma grande ajuda para Samuel em um momento de grandes dificuldades, quando a arca estava em mãos filisteias, o sacerdócio de Silo havia desaparecido e a religião cananeia ameaçava o javismo. Samuel pôde ver neles uma força que o ajudasse a superar a crise religiosa e política de Israel. Por isso os encontramos no momento da unção de Saul, ao começar a monarquia (I Sm 10,5-13), e protegendo Davi frente ao rei (I Sm 19,18-24). (NÚÑEZ apud SICRE, 1996, p.235-236)

É interessante como alguns biblistas até aqui citados afirmam ao mesmo tempo que os profetas extáticos tiveram pouca relação com os clássicos profetas escritores, mas não conseguem negar o entusiástico fervor religioso expresso nos textos produzidos pelo profetismo posterior. Ao que parece o êxtase esteve presente não apenas no início da profecia bíblica, sua influência transcendeu o profetismo extático.

### 1.3.1 – Profetismo extático

Presente desde as primeiras escolas proféticas, essa vertente do profetismo valorizava a experiência com Javé a partir do êxtase. Para Sellin e Fohrer (2007) essa expressão profética que surge no início do período monárquico por influência da fé javista, é resultado da fusão do nebiismo cananeu ligado aos cultos excitantes de fecundidade e a mediação profética no âmbito da vida nômade pastoril.

O profetismo extático estava ligado as práticas culturais nas quais o êxtase, induzido por intermédio da música, possibilitava aos profetas entrar em estado de transe. De acordo com Lewis (1977, p.41):

Como bem se sabe, estados de transe podem ser imediatamente induzidos na maioria das pessoas normais por uma série de estímulos, aplicados separadamente ou combinados. Técnicas consagradas pelo uso incluem a ingestão de bebida alcoólicas, sugestão hipnótica, rápido aumento do ritmo respiratório, inalação de fumaça e vapores, música e dança.

No caso dos profetas hebreus os vaticínios divinos normalmente eram pronunciados em meio à multidão. Sicre destaca a forma dramática que Robinson, na primeira edição de sua obra “*Profephecy and the Prophets*”, apresenta o profeta na prática de seu ministério da seguinte maneira:

Podemos imaginar uma cena da atividade pública do profeta. Está misturado entre a multidão, às vezes em dias ordinários, às vezes em ocasiões especiais. De repente acontece-lhe alguma coisa. Seus olhos ficam fixos, é assaltado por estranhas convulsões, muda sua forma de falar. As pessoas reconhecem que o espírito caiu sobre ele. Quando passar a síncope, dirá aos circunstantes as coisas que viu e ouviu” (ROBINSON apud SICRE 2012, p.72-73)

Essa descrição ilustra bem, ainda que de forma caricata e impregnada pelas novas hipóteses de pesquisa que surgem na época do autor, a imagem do profeta extático e o impacto que este exercia sobre o povo hebreu de modo geral. Tocados e influenciados pela figura inspiradora do mediador, as pessoas de modo geral se permitiam “contaminar” pelo êxtase que se espalhava e contagiava. Como afirmam Sellin e Fohrer (2007, p.487):

O profetismo extático ocupa mais o primeiro plano, onde o êxtase se faz sentir de maneira muito acentuada e persistente, e pode se apossar de uma multidão inteira, de sorte que os *nebiim* primitivos aparecem o mais das vezes em grupos e se acham mais estreitamente vinculados ao santuário ou ao culto do que os videntes (1Sm 10.5ss). A existência paralela dos exaltados e dos alienados (Jr 29.26) nos mostra como a evolução exterior foi determinada por este fenômeno.

A literatura bíblica não deixa claro se “[...] esta emoção extática se expressava em palavras articuladas ou se ela se bastava a si mesma, para objetivar e provar que o indivíduo havia sido arrebatado pela divindade.” (VON RAD, 2006, p.483). A partir desse argumento alguns tentam, mesmo que indiretamente, descredenciar os profetas extáticos ao compará-los com sacerdotes da divindade cananeia Baal que em suas atividades cúlticas “[...] eram tomados por uma agitação frenética que ia se intensificando durante horas [...] cuja excitação era tal que os tornava insensíveis aos ferimentos que a si próprios infligiam.” (VON RAD, 2006, p.483).

Ainda assim não é possível negar a presença e importância dada aos extáticos no antigo Israel, principalmente porque os textos sempre descrevem o êxtase profético como produto da ação de Javé (1Sm 10,7). Além disso, como afirma Pacheco (2014), mesmo que as manifestações extáticas pareçam estranhas e distantes da concepção que normalmente se faz da religiosidade judaica e cristã, foram aceitas com naturalidade pelos autores e compiladores dos textos veterotestamentários.

Essa constatação pode causar algumas questões para os que tendem a privilegiar o viés ético do movimento profético, em detrimento do entusiasmo extático próprio do movimento que não é possível ser negado. Von Rad traz tais questões ao citar Martin Noth em “*A history of Pentateuchal traditions*”, obra na qual o autor aborda o êxtase nas tradições do Pentateuco a partir do texto de Números (Nm 11,25-27), aproximando-a do profetismo extático. Para o pesquisador:

Percebe-se claramente o espanto provocado por estas manifestações estranhas, e o esforço feito para entender as ideias deste fenômeno insólito. Trata-se de algo fora da ordem, ou se pode conciliá-lo com a fé em Javé? É surpreendente que a conclusão da narração é positiva: O espírito destes exaltados é também



um espírito saído do espírito de Moisés. A narração se esforça em legitimar este fenômeno religioso novo, que, como temos dito, decerto exigiu daqueles que eram fiéis à antiga fé bastante e intensa meditação. Poder-se-ia ver neste trecho a admissão do movimento extático no seio das instituições da fé javista ou, em todo caso, uma etiologia do profetismo, destinada a legitimá-lo. (NOTH apud VON RAD, 2006, p.453-454)

Embora o profetismo extático tenha sido a primeira manifestação das escolas proféticas, não foi a única. A crescente importância dos profetas para a monarquia, tanto para legitimá-la como para transmitir diretamente ao rei os desígnios da divindade, fez com que os profetas gradativamente migrassem para a corte. Nasce assim uma nova vertente das escolas proféticas, o profetismo de corte.

### 1.3.2 – Profetismo de Corte

O profetismo de corte nasce a partir da necessidade de estabilização do sistema monárquico do antigo Israel. Alguns mediadores que inicialmente pertenciam às comunidades proféticas, gradativamente migram para corte e se estabelecem como conselheiros reais além de exercerem funções nas atividades cúlticas, entre eles encontram-se Gade e Natã<sup>32</sup> ambos associados à figura o rei Davi (1Sm 22,5; 2Sm 7). Wilson destaca o papel destes que considera intermediários centrais.

Intermediários centrais ocupam posição estabelecida dentro da estrutura social. Eles são às vezes parte de culto central da sociedade ou podem ser simplesmente parte da sua burocracia política. As sociedades dependem de seus intermediários centrais para providenciarem acesso [...] e transmitirem importantes mensagens do reino sobrenatural [...] podem também desempenhar importantes papéis políticos. Em tempos de guerra uma sociedade pode depender dos seus intermediários para fornecer guia espiritual para o exército. [...] Se os intermediários estão ligados a uma corte real ou a um culto real, podem servir de conselheiros políticos para os governantes e certamente fornecerão apoio espiritual para decisões políticas reais. Intermediários centrais são, pois, primariamente responsáveis pela manutenção das suas sociedades e promoção do bem-estar da comunidade. (WILSON, 1993, p.82)

---

<sup>32</sup> Von Rad ao falar sobre a atuação do profeta Natã junto a corte do rei Davi, mais uma vez deixa transparecer sua visão sobre o profetismo extático. Von Rad afirma: “As fontes do Antigo Testamento não nos fornecem uma imagem suficientemente clara de seu ministério para que possamos distingui-lo de outras manifestações do nabiísmo contemporâneo. Somente podemos estar certos de que Natã não era um extático e nada tinha em comum com os **delirantes exaltados** que então se podiam encontrar no país.” (VON RAD, 2006, p.455, destaque nosso)

Como estavam diretamente ligados à instituição monárquica, seja oferecendo conselhos aos reis ou atuando nos espaços de culto, estes profetas de corte assumiram um acentuado caráter funcional o que, segundo Notker Fuglister, permitiu a degeneração da denúncia profética contra a instituição monárquica, já que o rei deixou de ser o alvo das críticas e tornou-se o soberano que os sustentava.

Fuglister (2004, p.180) afirma: “Essa degeneração profissional da profecia deve ter contribuído não por último o fato de que também em Israel houve profetas que, ao menos temporariamente, desempenhavam alguma função no desenrolar do serviço religioso público ao lado dos sacerdotes e, como eles, na condição de funcionários do culto.”

Como encarregados dos serviços culturais estavam associados a escribas e sacerdotes do templo, e como mediadores autorizados deveriam responder aos que consultavam a Javé, interceder pelo povo e fornecer “[...] a resposta do Senhor que dá tranquilidade e segurança.” (SICRE, 2015, p.201). Ocasionalmente tais profetas teciam algumas leves críticas ao soberano (2Sm 2,5-14; 24,11-13.18), mas na maioria das vezes o profeta de corte apoiava o rei, e em alguns casos falavam o que o soberano queria ouvir (1Sm 22,5 ; 2 Rs 22,4-6).

Os profetas de corte exerceram importante papel na consolidação da profecia, pois foi o erudito ambiente palaciano que mais tarde produziu os conhecidos e valorizados “profetas escritores”. Talvez por isso, segundo Fuglister (2004, p.180): “Não é raro que se exagere a sua importância, chegando algumas correntes extremadas a reduzirem toda profecia veterotestamentária ao ambiente cultural [...] colocando exclusivamente aí a sua origem.”

Aqueles profetas que discordavam do rei e contestavam a instituição monárquica, ainda que formados em ambientes palacianos, eram afastados de suas funções centrais tornando-se mediadores periféricos e vivendo à margem do sistema religioso oficial. Sicre destaca a figura do profeta Jeremias que estava ligado aos espaços da corte, mas gradativamente, pelo conteúdo dos seus discursos acabou por tornar-se um profeta marginal. Sicre (2015, p.201) afirma: “Jeremias intervém em determinadas celebrações litúrgicas, por exemplo num dia de jejum por motivo da seca (Jr 14), ainda que as suas palavras não seja as que desejariam de um ‘profeta cultural.’”

Ainda falando do profeta Jeremias, Sicre (2015, p.255) afirma: “No começo do reinado de Joaquim (609-598) pronuncia seu famoso discurso do templo, em que ataca a confiança fetichista dos hierosolimitanos neste lugar sagrado, que eles converteram num covil de ladrões (7,1-15). Este discurso põe sua vida em perigo.”

### 1.3.3 – Profetismo marginal

O profetismo marginal nasce em função dos conflitos gerados pelo compromisso do profeta com a palavra de Javé e o confronto com a estrutura. Algumas narrativas apresentam em tons dramáticos o conflito entre a monarquia e o profetismo de margem, o texto de Reis narra o embate entre um homem de Deus (*ish 'elohim*) cujo o nome não é mencionado, e o rei de Judá Roboão. Wilson (1993, p.176) fala sobre a narrativa: “O homem de Deus vindo de Judá aparece como intermediário periférico que vai ao santuário central do norte com o fito de reformá-lo”. Depois de confrontar o comportamento do soberano, o profeta recusa receber qualquer favor do rei, reafirmando seu compromisso com Javé e ao mesmo tempo demonstrando sua insubordinação ao sistema monárquico.

Tendo o rei ouvido as palavras do homem de Deus, que clamara contra o altar de Betel, Jeroboão estendeu a mão de sobre o altar, dizendo: Prendei-o! Mas a mão que estendera contra o homem de Deus secou, e não a podia recolher. O altar se fendeu, e a cinza se derramou do altar, segundo o sinal que o homem de Deus apontara por ordem do SENHOR. Então, disse o rei ao homem de Deus: Implora o favor do SENHOR, teu Deus, e ora por mim, para que eu possa recolher a mão. Então, o homem de Deus implorou o favor do SENHOR, e a mão do rei se lhe recolheu e ficou como dantes. Disse o rei ao homem de Deus: Vem comigo a casa e fortalece-te; e eu te recompensarei. Porém o homem de Deus disse ao rei: Ainda que me desses metade da tua casa, não iria contigo, nem comeria pão, nem beberia água neste lugar. (1 Rs 13,4-8)

Von Rad destaca o papel destes profetas marginais, que ao resistir a desmandos do rei contestavam sua legitimidade:

Esses últimos eram os que atacavam violentamente as instituições existentes e lhes contestavam a legitimidade diante de Javé. A polêmica interna foi, quase que exclusivamente, a forma sob a qual se manifestou seu carisma. Era sinal de profunda desordem. Os profetas se levantaram especialmente contra os detentores das altas funções, reis, sacerdotes e até outros profetas, acusando-os de resistir à vontade de Javé. (VON RAD, 2006, p.102)

Este confronto aberto com as estruturas de poder pode gerar uma imagem parcial destes profetas itinerantes e solitários, associando-os exclusivamente a figura do reformador ou revolucionário social. Para Sicre esta percepção traduz desejos daqueles (no caso cristãos) que tem a literatura profética como parte integrante da sua expressão de fé. De acordo com Sicre:

Em nossos dias povoados de ‘revolucionários sociais’ é fácil compreender sua difusão. Já as tradições mais antigas fizeram Natan enfrentar Davi, por causa do assassinato de Urias e o adultério com Batesabeia (2 Sm 12). Elias

recrimina Acab por ter-se apoderado da vinha do assassinado Nabot (1 Rs 21). E esta luta pela justiça, sem medo dos poderosos, é o princípio motor dos profetas Amós, Miqueias, Oséias, Jeremias e Ezequiel, cada um a partir de perspectivas e pressupostos diversos. Consciente ou inconscientemente nessa valorização do profeta como ‘reformador’ ou ‘revolucionário’ social está latente o desejo de muitos cristãos de justificar determinadas opções políticas e ataques à instituição eclesiástica que, tanto nas igrejas católicas quanto protestantes, lhes parece carente de espírito crítico e, sobretudo, dessa valentia evangélica e opção radical pelos mais pobres que deveria caracterizá-la. Nestas circunstâncias, o que chama a atenção do profeta não são as previsões futuras, nem tampouco (e até menos) seu caráter de um homem solitário. O profeta é um gigante admirável, não por se retirar para a solidão que o coloca em contato com as ideias mais sublimes, mas por que se compromete plenamente com a sociedade de seu tempo e luta por transformá-la. (SICRE, 2015, p.200)

Entre os profetas contestadores da monarquia no antigo Israel encontram-se os grupos que fazem parte das escolas proféticas de Elias e Eliseu. Ambos da tradição efraimita<sup>33</sup>, e como afirma Wilson (1993) são descritos pela literatura bíblica de forma estereotipada de modo que suas ações reflitam a profecia de modo geral. Tais narrativas estão divididas em três grupos, descrevendo episódios das atividades proféticas de Elias (1Rs 17-19; 2 Rs 1,2-7), Eliseu (2 Rs 2-8) e profetas individuais (1 Rs 20-22).

Tal como as demais escolas proféticas, o grupo de Elias e Eliseu formava seus sucessores pelo ensino em meio à convivência. Aqueles que não se enquadrassem na instituição profética da corte, certamente encontrariam nas comunidades proféticas periféricas apoio necessário para continuarem a cumprir seus ofícios. De acordo com Wilson:

Embora não haja nenhuma documentação direta sobre este ponto, membros dos grupos eram presumivelmente indivíduos periféricos que tinham oferecido resistência às políticas estatais e religiosas dos reis efraimitas e que por isso foram forçados a sair das instituições política e religiosa. Depois de terem experiências proféticas, estes indivíduos vieram juntar-se ao grupo que estava sob a direção de Eliseu. No grupo encontravam apoio mútuo e eram encorajados a usarem a profecia com o fito de produzirem mudanças sociais. (WILSON, 1993, p.187)

Uma característica que marcará a profecia marginal a partir da tradição de Elias, é o gradual distanciamento da corte e consequente aproximação com o povo. Os profetas “[...] não

---

<sup>33</sup> O termo é uma adjetivação referente aqueles reis que estão na parte norte do antigo Israel, no período que o reino unificado instaurado pela monarquia davídica se divide. Conforme Wilson (1993, p.129): “A importância da profecia na tradição efraimita indica-se pelas numerosas referências à atividade profética na literatura produzida por essa tradição. Além de preservar coleções de oráculos [...] contém extensas narrativas ‘biográficas’ sobre profetas, aparecendo narrativas proféticas por toda a história deuteronomista. A literatura da tradição efraimita lança, portanto, bastante luz sobre a relação entre a profecia e sociedade nos grupos portadores da tradição.”

deixam de falar ao rei, já que este ocupa um lugar capital na sociedade e na religião de Israel, e da conduta dele dependem numerosas questões. Mas estabeleceu-se um ponto de contato entre o movimento profético e o povo.” (SICRE, 1996, p.238)

### 1.3.4 – Profetismo literário

Essa vertente do profetismo surge a partir do profetismo de corte, mas assume em sua mensagem o caráter de denúncia do profetismo marginal<sup>34</sup>. Esta que é a mais tardia das expressões proféticas do antigo Israel teve a tarefa de preservar as mensagens proféticas para gerações futuras. Em sentido estrito os profetas escritores foram aqueles que transmitiram os oráculos proféticos preservados e moldados pela tradição que os acompanhava. De acordo com Sellin e Fohrer (2007, p.492):

É da essência do profetismo que a pregação em geral seja feita diretamente àqueles aos quais a mensagem se destina. Por isso, em primeira linha os profetas anunciam os seus oráculos, mais ou menos longos, de forma direta, ou seja, oral. Neste sentido, a expressão ‘profetas escritores’ é equívoca quando tomada ao pé da letra e só deve ser recebida com reservas no que respeita aos profetas cujos oráculos, ao contrário dos de outros profetas, foram consignados por escrito e transmitidos em um determinado estágio.

Nos textos transmitidos por estes “coleccionadores das palavras dos profetas”<sup>35</sup>, os oráculos proféticos deixam de referenciar-se a transgressões isoladas e ganham significado geral. Diferente da profecia marginal que centraliza sua crítica a determinado rei específico, o profetismo literário “[...] raramente se dirige ao indivíduo [...] Mas frequentemente, no entanto, as palavras se destinam a grupos (p. ex., as mulheres nobres em Am 4.1; Is 3.16ss; 32.9) e sobretudo ao povo todo.” (SCHMIDT, 2004a, p.344)

O citado autor ainda afirma:

Os ditos dos assim chamados profetas literários ou clássicos, ao contrário, estão inseridos só excepcionalmente numa moldura narrativa, que, então, descreve a situação em que foi articulada a palavra (Os 1) ou para dentro da qual foi pronunciada (p. ex., Is 7). Sobretudo quando se dirige a indivíduos (como no caso de Am 7.10ss.; Is 7), para ser compreensível, a palavra requer uma descrição breve da situação, com indicação do receptor. Mas o relato tem

<sup>34</sup> Vale ressaltar que a denúncia, na profecia literária, não se restringe apenas às instituições. Não é apenas ao rei, ou aos funcionários do templo a quem a crítica profética se destina, também o povo pode ser acusado de desviar-se dos desígnios divinos. Cf. (Is 8,5-8)

<sup>35</sup> Termo utilizado por Haroldo Reimer para referir-se ao profetismo literário. Cf. (REIMER, Haroldo. Profetismo in BORTOLLETO, 2008, p.815)

tão pouco interesse biográfico, que nem informa sobre o destino do profeta (Am 7.10ss.). (SCHMIDT, 2004b, p.175)

Em certo sentido todos os diferentes profetismos são condensados no profetismo literário. As visões proféticas são um exemplo de como as diferentes tradições a respeito destes mediadores do antigo Israel, atravessam os primeiros grupos extáticos, passam pela corte e pelos profetas do culto, caminham pelas margens com os profetas periféricos e chegam até as poéticas<sup>36</sup> formulações do profetismo literário em seus mais diferentes oráculos.

Sicre ao abordar os diferentes meios de comunicação entre o mundo divino e o humano destaca o importante papel das visões. Em sua forma extática as visões “[...] ocorrem durante o transe ou êxtase, ou em um estado mental parecido; não são causadas por um objeto do mundo externo, senão que surgem de dentro da alma [...] Existe nelas algo de irracional e inefável, que transcende o normal, a experiência cotidiana, e abre as portas para o mundo sobrenatural.” (SICRE, 1996, p.98).

Já as visões chamadas de literárias, de acordo com Sicre (1996), são produzidas em estado de exaltação, e mesmo que o estímulo seja diferente do êxtase produzem um resultado parecido. Inspiradas no profetismo de corte, refletem o ambiente de culto pois trazem em si a “[...] exortação, lamentação, anúncio de castigo, hino [...] em geral são mais realistas e menos imaginativas do que as visões extáticas.” (SICRE, 1996, p.99)

Outro tipo de visão lembra o solitário profeta marginal, as “[...] percepções simbólicas têm um fundamento real, objetivo, no mundo material, mas o que se vê é interpretado como símbolo de uma realidade superior. Assemelham-se às visões extáticas no fato de ambas serem dom de Deus e estarem relacionadas com a inspiração.” (SICRE, 1996, p.98)

Uma questão, no entanto, se coloca, seria possível neste movimento tão amplo, definir estes profetismos a partir de um único viés? Nesse sentido, acentuar o elemento ético em detrimento das igualmente presentes influências cúlticas e extáticas na profecia, revela apenas parte desse intrigante fenômeno religioso. Neste trabalho o viés extático da profecia, bem como a valorização do êxtase na experiência profética como o todo será o foco.

---

<sup>36</sup> Para Von Rad, a poesia era essencialmente a única forma de expressão de certos conhecimentos fundamentais. “Não visava a agradar, como uma forma mais nobre de expressão, ao lado da prosa, mas era a única que podia oferecer a um povo o meio de externar as experiências feitas em sua história, de modo a tornar o passado perfeitamente presente” (VON RAD, 2006, p.111)

#### 1.4 – O êxtase: uma abordagem conceitual

O êxtase faz parte da experiência humana. Caracterizado por alegria intensa e forte arrebatamento, o êxtase pode estar presente no entusiasmo que uma obra de arte desperta em seus admiradores, na emoção de uma canção que toca profundamente seu ouvinte ou até mesmo na descontrolada alegria, também chamada de euforia, que invade o torcedor nas arquibancadas de um estádio de futebol. Quando o êxtase invade o espaço religioso, é capaz de romper a distância e firmar as lembranças daqueles que afirmam ter tocado no dedo do seu Deus<sup>37</sup>.

Como afirma Lewis:

Tais encontros extáticos não são de forma alguma encorajados uniformemente em todas as religiões. No entanto, é difícil encontrar uma religião que não tenha, em algum estágio de sua história inspirado nos peitos de pelo menos alguns dos seus seguidores aqueles transportes de exaltação mística nos quais todo o ser do homem parece se fundir em gloriosa comunhão com a divindade. (LEWIS, 1977, p. 17)

O Dicionário Brasileiro de Teologia define o verbete êxtase a partir do termo grego *ekstasis*, que tanto assume o sentido de estar fora de si, como de confusão. “Daí a razão de indicar-se para êxtase tanto o sentido de confusão como de admiração e encantamento [...]. Sendo assim, êxtase é um estado de alegria indizível ou de tristeza profunda” (SANTOS in BORTOLLETO, 2008, p. 437)

No “Dicionário enciclopédico de psicologia geral”, Paulo Calderelli define o estado de êxtase da seguinte forma:

Alegria ou arrebatamento incontido e excessivo. Nesse estado permanece suspensa toda a atividade voluntária e também, parcialmente, as funções sensoriais e psíquicas em geral, devido a prolongada contemplação de um grupo limitado de ideias. É frequentemente observado nos delírios místicos e na histeria. Nessa condição o indivíduo parece ter perdido todo e qualquer contato com o mundo exterior. (CALDERELLI, 1972, p.287)

Já Nicola Abbagnano em seu “Dicionário de Filosofia” define êxtase como uma:

Fase supra-intelectual da ascensão mística para Deus, fase em que a busca intelectual de Deus cede lugar a um sentimento de estreita comunhão ou mesmo de identificação com ele. Essa palavra (que na linguagem comum significa, além de arrebatamento, pânico ou exaltação) foi empregada no sentido acima enunciado por várias correntes religiosas da filosofia alexandrina e especialmente pelos neoplatônicos. [...] é a elevação acima de si

<sup>37</sup> “Bernardo de Claraval diz, a respeito do êxtase ou *excessus mentis*, na qual Deus desce à alma humana e esta se une a Deus: “De que modo Deus poderá estar em todas as coisas, se algo de humano permanecer no homem? Permanecerá certamente a substância, mas em outra forma, com outra glória, com outra potência.” (ABBAGNANO, 2007, p.238)

mesmo [...] um estado de doura ignorância, no qual a obscuridade dos poderes cognoscitivos transforma-se em luz sobrenatural. (ABBAGNANO, 2007, p. 420)

Ao Analisar a evolução do termo êxtase ao longo da história Abbagnano destaca a importância que a psicologia deu ao conceito na idade moderna e ao citar a obra de Pierre Janet “*De l'angoisse à l'extase: études sur les croyances et les sentiments*”, afirma que o êxtase “[...] caracteriza-se por: 1º supressão quase completa da atividade motora e disposição à imobilidade; 2º atividade mais ou menos intensa do pensamento interno; 3º grande sentimento de alegria.” (ABBAGNANO, 2007, p. 420).

Lindblom em sua obra “*Prophecy in ancient Israel*”, traz a seguinte definição:

Êxtase é um estado anormal de consciência no qual a pessoa é tão intensamente absorvida por uma única ideia ou um único sentimento, ou por um grupo de ideias ou sentimentos, que o curso normal da vida psíquica é mais ou menos detido. Os sentidos corporais deixam de funcionar, torna-se imune à impressão de fora; a consciência é exaltada acima do nível ordinário da experiência diária, impressão mental inconsciente e ideias vêm à tona na forma de visões ou audições. (LINDBLOM, 1962, p. 5, trad. nossa)<sup>38</sup>

O êxtase torna-se religioso quando acontece nos espaços religiosos e é motivado por fatores religiosos. Para Rosileny Santos, para compreendê-lo “[...] é preciso conhecer os símbolos que o envolvem. Os símbolos dão sentido ao êxtase [...] por si não explicam o êxtase, mas o promovem. Para compreender o êxtase religioso, é preciso os símbolos que o envolvem” (SANTOS in BORTOLLETO, 2008, p. 437)

Ao longo do tempo a tradição cristã, com raras exceções, não enfatizou a experiência extática como parte integrante da sua religiosidade. Ao invés disso se dedicou a “[...] refutar experiências emocionais mais significativas, argumentando que a religião pode ser vivida na esfera do pensamento.” (SANTOS in BORTOLLETO, 2008, p. 437). Esta postura, apesar de suas razões históricas<sup>39</sup>, gerou uma compreensão racional dos conteúdos de fé derivados dos

<sup>38</sup> Texto original: “Ecstasy is an abnormal state of consciousness in which one is so intensely absorbed by one single idea or one single feeling or by group of ideas or feelings; that the normal stream of psychical life is more or less arrested. The bodily senses ceased to function, one becomes impervious to impression from without; consciousness is exalted above the ordinary level of daily experience, unconscious mental impression and idea come to the surface in the form of visions or auditions.” (LINDIBLOM, 1962, p.5)

<sup>39</sup> A reação montanista à fixação eclesial do cristianismo foi uma das razões pelas quais, ao longo da história, o êxtase foi gradativamente sublimado na tradição cristã. Tillich afirma: “Os montanistas tinham duas ideias fundamentais: o Espírito e o ‘fim’. Acreditavam que o Espírito havia sido suprimido pela igreja organizada. Os movimentos espirituais eram temidos por que os gnósticos já haviam reivindicado a posse do Espírito. Negava-se que os profetas possuíssem necessariamente caráter extático. Circulava nessa época um folheto escrito por um leigo argumentando que não era necessário que os profetas falassem em êxtase. A igreja não mais conseguia entender o espírito profético. Entende-se bem porque temia o Espírito: em nome dele entravam na igreja os mais variados elementos perturbadores da ordem.” (TILLICH, 2007, p.58-59)



textos bíblicos, sublimando tanto nos profetas como nas recém-formadas igrejas cristãs o entusiasmo próprio do êxtase religioso.

#### 1.4.1 – O êxtase e a profecia

A ação do profeta no antigo Israel, esteja ele na corte ou às margens do sistema religioso, está diretamente permeada pelo êxtase. Para Martti Nissinen “[...] a atuação do profeta está tipicamente associada a um estado mental específico chamado de êxtase, transe ou possessão. (NISSINEN, 2017, p.171, trad. nossa)<sup>40</sup>. Sicre acentua ainda mais esta percepção ao afirmar: “O êxtase é uma nota característica de todos profetas de Israel” (SICRE, 1996, p.107).

Estas contundentes declarações são inspiradas na afirmação feita no início do século XX por Gustav Hölscher em seu livro “*Die Profeten*”, para este teólogo:

Os videntes e profetas de todos os tempos e povos sempre se orgulharam de experiências psíquicas peculiares através das quais eles possuíam conhecimento sobrenatural, revelações divinas, diante de outros mortais, e isso sempre foi considerado a própria essência do vidente e do profetismo. Costuma-se resumir essas experiências emocionais sob os termos êxtase e visão. (HÖLSCHER, 1914, p. 1, trad. nossa).<sup>41</sup>

A afirmação de Hölscher surge a partir da análise de diversas características psicológicas e comportamentais da profecia extática do antigo Oriente, qualidades estas encontradas também entre os profetas do antigo Israel. O êxtase estaria presente em todos os profetas, sejam eles hebreus ou não, como canal de comunicação da mensagem divina ou a própria expressão de seus desígnios. Os oráculos divinos eram recebidos enquanto os profetas estavam em êxtase, e só posteriormente eram transcritos.

Esta entusiástica interpretação do profetismo bíblico, mesmo que não seja acolhida por todos<sup>42</sup>, encontrou grande aceitação em diversos pesquisadores. Para estes, os profetas sejam

<sup>40</sup> Texto original: “The prophetic performance is typically associated with a specific state of mind variably called ecstasy, trance, or possession.” (NISSINEN, 2017, p.171).

<sup>41</sup> Texto original: “Die Seher und Profeten aller Zeiten und Völker, haben sich stets eigentümlicher seelischer Erfahrungen gerühmt, durch die sie vor anderen Sterblichen im Besitze übernatürlichen Wissens, göttlicher Offenbarungen waren, und eben dies hat von jeher als das eigentliche Wesen des Seher- und Profetentums gegolten. Es ist herkömmlich, diese seelischen Erlebnisse unter den Begriffen Ekstase und Vision zusammenzufassen.” (HÖLSCHER, Gustav. *Die Profeten*. Hinrichs, 1914, p. 1)

<sup>42</sup> Embora Von Rad cite bastante os escritos de Hölscher, é um dos reticentes quanto a esta teoria. Ele afirma: “A concepção, segundo a qual se deveria classificá-los como estados “extáticos”, aceita pela grande maioria, depois das profundas pesquisas realizadas por Hölscher, não nos satisfazem mais atualmente, porque a noção de êxtase se evidenciou ser ainda muito vaga e geral.” (VON RAD, 2006, p. 499)

eles extáticos ou não, tem no êxtase o local de encontro com o sagrado. O vislumbrar dos mistérios divinos, manifestos em palavras, sonhos ou visões, acontecem sempre em estados que fogem ao natural, sendo assim é possível considerar “[...] que toda a profecia israelítica é extática”. (SICRE, 1996, p.107)

Nesta mesma linha interpretativa Sicre cita a seguinte formulação de Gunkel:

O êxtase é um estado peculiar do espírito e do corpo que se apodera do homem quando este experimenta uma sensação particularmente intensa. Esta toma conta dele a ponto de ter a impressão de ser arrastado por uma corrente d’água ou que seu coração arde com um fogo interior. Perde o domínio de seus membros, tropeça e balbucia como um bêbado, sua sensibilidade à dor física diminui ou até desaparece, a ponto de não perceber a dor das feridas. Anima-o uma sensação inesgotável de força, pode correr, pular ou realizar ações impossíveis a uma pessoa em condições normais. Desaparece nele tudo o que é particular e pessoal; o pensamento concreto, a sensação concreta, adquirem um caráter absoluto. (GUNKEL apud SICRE, 1996, p. 107)

De acordo com Wilson alguns textos bíblicos indicam a presença do êxtase nos oráculos proféticos, o pesquisador afirma:

Há indicações claras de que alguns profetas emitiram oráculos estando em êxtase. O oráculo de Jeremias em 4,19 (‘Minhas entranhas! Minhas entranhas! Devo me contorcer!’) parece estar intimamente conexo com o êxtase, e o fato de que o discurso de Jeremias pôde ser descrito como de um louco (Jr 29,26) sugere que pelo menos algumas das manifestações do profeta foram feitas estando ele em êxtase. Indica-se êxtase também em Jr 23,9, onde o profeta descreve como cambaleante e como bêbado por causa da palavra de Javé. (WILSON, 1993, p.12-13)

O relato de vocação presente no texto de Ezequiel é enfático quanto ao estado que o êxtase profético é capaz de provocar. Desfalecido pela glória divina, o profeta é vocacionado e depois erguido pelo poder dinâmico divino.

Como o aspecto do arco que aparece na nuvem em dia de chuva, assim era o resplendor em redor. Esta era a aparência da glória do SENHOR; vendo isto, caí com o rosto em terra e ouvi a voz de quem falava. Esta voz me disse: Filho do homem, põe-te em pé, e falarei contigo. Então, entrou em mim o Espírito, quando falava comigo, e me pôs em pé, e ouvi o que me falava. Ele me disse: Filho do homem, eu te envio aos filhos de Israel, às nações rebeldes que se insurgiram contra mim; eles e seus pais prevaricaram contra mim, até precisamente ao dia de hoje. (Ez 1,28 – 2,3)

Não apenas esse texto, mas os relatos de vocação profética em geral “[...] mostram exemplos de êxtase definidos como uma experiência intensiva que envolve totalmente o

indivíduo, um estado psíquico caracterizado pelo fato de que a pessoa está muito menos aberta a estímulos externos do que em um estado normal”. (ANDRÉ, 1982, p.190, trad. nossa).<sup>43</sup>

O êxtase nesse sentido é muito mais intenso do que meras expressões racionais de ideias religiosas. Ainda que não se negue a possibilidade levantada por Santos (2004) de um caminho para o êxtase permeado pela razão, o êxtase não apenas altera a consciência, é capaz de transcender os limites da razão.

Importante que se diga que o viés extático na leitura e interpretação do profetismo, não será aceito sem resistências. Como afirma Sicre (2012, p.73):

Nem todos estavam preparados para aceitar esta imagem de Amós, Isaías ou Jeremias (Ezequiel é um caso à parte que sempre causou problemas). Significava deitar por terra a ideia solene e hierática que muitas vezes temos dos profetas. Mas havia um argumento mais forte do que o do simples gosto: a falta de dados que confirmassem a teoria e, sobretudo, o conceito tão confuso de êxtase que era empregado. Não é de se estranhar que, com o passar do tempo, se impusesse uma visão muito mais moderada e se procurasse definir mais exatamente o fenômeno.

Diante do exposto é possível perceber que o profetismo do antigo Israel, não pode ser dissociado do entusiasmo extático ligado inicialmente à vertente mais antiga do movimento profético. Ao que parece toda profecia é permeada pelo êxtase, ligado não apenas à subjetividade do mediador, mas manifesto corporalmente pelo transe profético.

Uma questão norteará o capítulo a seguir: Como a literatura profética foi interpretada na modernidade? Existiriam razões que levaram a elevada desconfiança da teologia protestante do início do século XX para com as manifestações de transe e possessão nos movimentos proféticos? Tais questões serão tencionadas no próximo capítulo.

---

<sup>43</sup> Texto original: "An intensive experience which totally engages the individual, a psychical state characterized by the fact that the person is much less open to outward stimuli than in a normal state" (ANDRÉ, 1982, p. 190)

## 2. CAPÍTULO II – A literatura profética e a modernidade

Muito mais do que um período histórico delimitado, a modernidade pode ser entendida como uma nova maneira de perceber o mundo. Uma mentalidade concebida a partir da mudança de cosmovisão realizada pela proposição cartesiana, *cogito ergo sum* (penso logo existo), consolidada pela Revolução Industrial e o consequente desenvolvimento do capitalismo.

Resultado direto do Iluminismo europeu (séc. XVII e XVIII), a modernidade eleva a razão ao mais confiável, e até mesmo único, instrumental de acesso à realidade. Tal percepção para com a razão, de acordo com Abbagnano (2007, p.826) gerou a crença de que, “[...] ela habita a realidade e a domina, de tal modo que não há realidade não racional, nem racionalidade não real.”

Como afirma o historiador e teólogo Wiliston Walker (2006, p.734):

Nada parecia mais característico da primeira metade do século dezoito que o domínio da ‘razão’, ou senso comum. O espírito da época era não emocional, intelectual. Ele efetuou tremenda obra no questionamento daquilo que fora aceito por tradição, na eliminação de velhas superstições e abusos, e na exigência de legitimidade do que quer que almejasse autoridade. Porém era frio e parcial. Conforme o século dezoito transcorria, levantava-se contra tal espírito imensa oposição.

Este “espírito do tempo” influenciou todas as áreas do conhecimento, permitindo inúmeros avanços científicos bem como diversas transformações sociais e políticas. Industrialização, urbanização, democratização, secularização e racionalização são algumas marcas dos tempos modernos. Como afirma Michael Löwy (1992, p.119):

A modernidade seria a civilização capitalista-industrial baseada na economia de mercado, no valor de troca, na propriedade privada, na reificação (*Versachlichung*), na racionalidade instrumental (*Zweckrationalität*), na quantificação, na legitimidade burocrática, no espírito de cálculo racional (*Rechenhaftigkeit*) e no desencantamento do mundo.

Max Weber também define este tempo desencantado e dessacralizado ao conceituar o processo de racionalização moderna levado a cabo pelo desenvolvimento científico de então. De acordo com Weber (2008b, p.30-31):

A intelectualização e a racionalização crescentes não equivalem, portanto, a um conhecimento geral crescente acerca das condições em que vivemos. Significam, antes, que sabemos ou acreditamos que, qualquer instante, poderíamos, bastando que o quiséssemos, provar que não existe, em princípio, nenhum poder misterioso e imprevisível que interfira concurso de nossa vida;

em uma palavra, que podemos dominar tudo, por meio da previsão. Equivale isso a despojar de magia o mundo. Para nós não mais se trata, como para o selvagem que acredita na existência daqueles poderes, apelar a meios mágicos para dominar os espíritos ou exorcizá-lo, mas de recorrer à técnica e à previsão. Tal é a significação essencial da intelectualização.

Todo esse desencantamento do mundo bem como a ênfase no racionalismo, acabou por afetar a forma de ler e interpretar o texto bíblico como um todo. Bem verdade que desde o início da Idade Média, Tomás de Aquino<sup>44</sup> já fazia suas ressalvas à interpretação mística-contemplativa das Escrituras, e posteriormente com o advento da Reforma Protestante a crítica foi dirigida à interpretação bíblica feita pela medieval teologia escolástica. Em todas estas análises é possível vislumbrar o nascedouro do que posteriormente seria chamado de teologia bíblica.<sup>45</sup>

Como afirma Mackintosh (2002, p.24), foi a partir do Período das Luzes (*Aufklärung*) que a razão é estabelecida sobre o “[...] trono do juízo e insiste-se que toda doutrina cristã deve ser julgada pelo tribunal da razão, e assim definida. Só o que é racional deve ser aceito.” Alguns nomes são fundamentais nessa nova “virada hermenêutica”, entre eles o teólogo e historiador Johann Salomo Semler (1725-1791), autor da obra, “Tratado sobre a livre investigação do cânon”, trabalho no qual o pesquisador “[...] sustentava que a palavra de Deus e a Sagrada Escritura de modo algum são idênticas. Isso implicava que nem todas as partes da Bíblia eram inspiradas e que ela era um documento puramente histórico.” (HASEL, 2007, p.36).

Outro teólogo que contribui para edificação de um novo paradigma interpretativo, e consequente surgimento dessa nova disciplina foi Johann Philipp Gabler (1753-1826), teólogo alemão que não deixou uma obra específica sobre a recém criada matéria mas estabeleceu as bases da teologia bíblica moderna ao enfatizar, em uma aula inaugural na Universidade de Altdorf em 1787, “[...] o papel da teologia bíblica como disciplina puramente histórica, completamente independente da dogmática” (HASEL, 2007, p.38). Ao invés da abordagem

---

<sup>44</sup> De acordo a teóloga Maria de Lourdes Correa Lima (2014) desde a idade Média a leitura e interpretação da escritura, que inicialmente era abordada em um aspecto contemplativo místico e permitia ao intérprete certa autonomia ante a interpretação do sentido do texto, foi submetida a certa racionalidade controlada. “É nesse sentido que, visando corrigir tendências exageradas, Santo Tomás afirmou a necessidade de todos os sentidos da Escritura basearem-se no sentido literal. Com isso, pretendia salvar a interpretação de subjetivismos” (LIMA, 2014, p.55)

<sup>45</sup> Uma discussão interessante sobre o contemporâneo diálogo crítico entre a Teologia Bíblica e a Teologia Sistemática, bem como um breve panorama sobre as origens e metodologias dessas duas disciplinas, é apresentado por José Carlos de Lima Costa no artigo “Teologia Bíblica e Teologia Sistemática: um diálogo crítico”. Cf. (COSTA, 2016)

normativa feita até então, os textos bíblicos deveriam ser abordados em seu viés histórico e descritivo.

Ainda de acordo com Hasel (2007, p.38-39):

Gabler se baseia em três considerações metodológicas essenciais: 1) A inspiração deve ser deixada de lado, porque ‘o Espírito de Deus’ decididamente não destruiu em cada homem santo sua própria capacidade de compreensão e sua medida de percepção natural das coisas. O que importa não é a ‘autoridade Divina’ mas ‘apenas o que eles [os autores bíblicos] pensavam. 2) A teologia bíblica tinha tarefa coligir cuidadosamente os conceitos e ideias de cada um dos autores bíblicos, porque a Bíblia não contém apenas ideias de único homem. Por isso, as opiniões dos autores bíblicos precisam ser cuidadosamente agregadas a partir da Sagrada Escritura, dispostas de maneira conveniente, relacionadas de modo apropriado com conceitos gerais e comparadas cuidadosamente umas com as outras. Essa tarefa pode ser cumprida por meio de uma aplicação coerente do método histórico-crítico, com ajuda da crítica literária histórica e filosófica. 3) A teologia bíblica tem por definição, como disciplina histórica a obrigação de distinguir entre os vários períodos da religião antiga e da nova. A tarefa principal é investigar que ideias têm importância para a doutrina cristã, a saber, que ideias ‘são válidas atualmente’ e quais não tem ‘validade para nossa época’.

Quando se trata da aplicação do princípio racionalista moderno aos escritos do Novo Testamento, é importante ressaltar a influência do teólogo liberal e exegeta Albert Ritschl. De acordo com a recente tese de Daniel Dei (2018), *“Effects of Protestant liberal theology on contemporary Christian culture: theological reflections”*, a influência do racionalismo humanista kantiano associada à valorização do texto bíblico ao invés da tradição, levou-o ao entendimento de que toda teologia cristã deveria ser descrita a partir da crítica histórica e baseada no exemplo moral de Jesus Cristo descrito pelos textos neotestamentários.

Segundo YunJung Moon (1998), Ritschl rejeitou tanto o fundamento metafísico especulativo hegeliano, como o subjetivismo propagado por Schleiermacher. Ele considerava inadequado colocar a fé em concepções filosóficas, ao invés de baseá-la na histórica revelação de Deus em Jesus Cristo, o padrão ético para a comunidade. De acordo com Mackintosh (2002, p.156), para Ritschl: “A fé viva surge da terra fértil dos fatos passados. O subjetivismo apresenta-se como indiferente a história e, portanto, nos deixa no vazio. O mesmo ocorre, e pela mesma razão, com a teologia natural e o misticismo.”

Todas essas novas abordagens de apreciação do texto, alicerçadas na concepção de que a razão seria o padrão definitivo para interpretação de toda realidade, tinham no método histórico crítico sua ferramenta de análise. A Bíblia foi submetida a uma crítica literária radical, e a tradição que legitimava a inspiração divina e literal do texto sagrado foi rejeitada, a

racionalidade histórica passa a ser o viés escolhido para acessar as Escrituras. “A Bíblia simplesmente se tornou um dos documentos da Antiguidade, a ser estudado como qualquer outro documento antigo.” (HASEL, 2007, p.35).

É importante ressaltar a direta influência que o filósofo prussiano Immanuel Kant exerceu sobre o pensamento racional moderno. Autor de inúmeras obras entre elas “Crítica da Razão Pura” (KANT, 2001), trabalho no qual Kant desenvolveu sua teoria do conhecimento. A partir do questionamento sobre o que de fato seria possível saber, Kant afirma que todo conhecimento se dá pela possibilidade da experiência. A realidade só poderia ser acessada pela experiência, logo a possibilidade de acesso ao sobrenatural é absolutamente negada.

O transcendental em Kant (2001, p.322) deveria sempre estar submetido ao entendimento, se assim não fosse, deveria ser classificado como um erro da faculdade de julgar.

Daremos o nome de imanentes aos princípios cuja aplicação se mantém inteiramente dentro dos limites da experiência possível e o de transcendentais àqueles que transpõem essas fronteiras. Mas por estes não entendo o uso ou o abuso transcendental das categorias, que é um mero erro da faculdade de julgar, quando esta é insuficientemente refreada pela crítica e não bastante atenta aos limites do único terreno em que se pode exercitar o entendimento puro.

A influência do racionalismo kantiano se faz sentir em questões doutrinárias importantes como a geração sobrenatural de Cristo e a possibilidade de considerá-lo apenas como modelo moral. Posteriormente a teologia liberal desenvolverá tais temas.

## **2.1- O racional método-crítico e os textos proféticos**

O racionalismo moderno trouxe consigo a possibilidade de uma “livre investigação do cânon”, e da mesma forma que os documentos do antigo Oriente, os escritos bíblicos foram submetidos a diferentes métodos exegéticos a fim de se obter o sentido primeiro do texto. Todos esses métodos são conhecidos como diacrônicos e, “[...] são reunidos no chamado método histórico-crítico, composto de diversas etapas, cada qual com princípios e procedimentos próprios.” (LIMA, 2014, p.54).

O teólogo e biblista católico Horácio Simian Yofre (2004, p.74) descreve o método histórico-crítico da seguinte maneira:

‘Método’ designa um conjunto de procedimentos que permitem acesso mais objetivo ao objeto de pesquisa. Deve ser transmissível, é preciso que possa ser ensinado e aprendido. [...] O ‘método’ então deve ser compreensível, imitável

e controlável com elementos ao alcance das mãos de quantos têm certa familiaridade com a disciplina a que se dedicam. O termo histórico implica reconhecer que os textos bíblicos foram concebidos e compostos em tempos idos, que se desenvolveram num processo histórico e que, por conseguinte, a relação com aquele tempo tem provavelmente algo a dizer sobre o sentido de tais textos, embora possam ter ainda vida e sentidos atuais. A palavra ‘crítico’, tal como se costuma interpretar, significa estabelecer distinções e com base nelas poder julgar os diversos aspectos do texto ligados à história: o processo de constituição do texto, a identidade do autor, o tempo da composição, a relação com outros textos contemporâneos, e a referência do conteúdo do texto à realidade extratextual (por exemplo, a história política, social e religiosa que o texto subentende). Esse aspecto ‘crítico’ está ligado, talvez necessariamente, a aspectos ideológicos. Certos pressupostos políticos ou religiosos, gerais ou próprios de determinado período da história, favorecem determinada interpretação dessa realidade.

A busca pelo sentido do texto a partir dos seus pressupostos empreendida pelo racional método histórico crítico, trouxe grandes avanços no conhecimento das tradições que formaram os textos sagrados do cristianismo. No entanto, como afirma Wegner (2009, p.18), de acordo com o teólogo Ernest Troeltsch as análises históricas empreendidas pela ciência bíblica, deveriam estar fundamentadas: na crítica, a fim de evitar juízos absolutos; na analogia, que reforça a facticidade da narrativa; e na correlação, pois expressa a relação mútua entre os eventos.

Para Troeltsch, a aplicação desses pressupostos sobre novo método de interpretação implicou necessariamente em uma revolução no modo de pensar, o literal desalojar de antigas certezas, isso é o que afirma ao dizer:

Esta, a história, contém uma nova postura em relação ao intelecto humano e as suas produções ideais. Em todos os lugares o método histórico desaloja antiga postura absoluta ou dogmática, que considerava determinadas situações e pensamentos como evidentes, tornando-os normas imutáveis e absolutas. O método histórico considera também aquilo que aparentemente é o mais evidente e os poderes que dominam o maior número de pessoas como produtos da corrente da história. (TROELTSCH apud WEGNER, 2009, p.19)

Este incômodo “desacato” às antigas tradições em busca do que o texto significou para seus primeiros leitores, tornou-se importante ferramenta no questionamento às interpretações fechadas e dogmaticamente seletivas sobre o texto bíblico. De acordo com Wegner (2009, p.19): “Sem essa ‘crítica’ aplicada de maneira sistemática à Bíblia, dificilmente teríamos hoje em dia os inestimáveis avanços em áreas como a da crítica textual, crítica literária e crítica redacional.”



No entanto, apesar dos grandes benefícios, o método histórico-crítico quando utilizado de forma absolutizada e deslocada da vivência prática da comunidade de fé, encontra seus limites. Yofre (2000, p.74-75) descreve algumas dessas limitações que devem ser levadas em conta:

O primeiro é a dificuldade de estabelecer relação objetiva entre o método histórico-crítico e outros resultados válidos obtidos por outras interpretações como por exemplo pela interpretação tipológica que o NT faz de certas passagens do AT [...] O segundo limite, próprio de qualquer método exegético, é a contraparte teológica espiritual do primeiro. É sua incapacidade de nos fazer atingir certas verdades teológicas ou de fé, verdades de salvação, que a Escritura nos quer transmitir. Essas, com efeito, absolutamente não dependem do conhecimento histórico, nem da interpretação que dele se deriva. [...] O terceiro limite é a incapacidade de o método histórico-crítico abrir-se a uma interpretação atual do texto, superando assim a distância entre texto e leitor. (YOFRE, 2000, p.75-76)

Apesar dos percalços próprios de toda metodologia, a leitura crítica possibilitou a melhor compreensão das escrituras sagradas, evitando apropriações seletivas e permitindo a percepção do texto a partir da sua vasta diversidade teológica, ao desvendar “[...] a proximidade e o distanciamento da religião e fé cristãs de outras crenças [...] mostrou, dessa forma, que o cristianismo nas origens, era teologicamente mais rico que imaginávamos.” (WEGNER, 2009, p.19).

Aplicada aos textos proféticos esta nova ferramenta moderna de interpretação, produziu inúmeros trabalhos sobre os mais diferentes aspectos, e permitiu aos especialistas que se seguiram traçar a história do corpus profético, bem como, “[...] delinear os padrões característicos das palavras dos profetas e em alguns casos conseguiram relacionar as várias formas do discurso profético com seus contextos sociais originais”. (WILSON, 1993, p.7)

Os primeiros pesquisadores críticos atribuíam a estes indivíduos inspirados pelo espírito de Javé, a criação do monoteísmo israelita e, ainda de acordo com Wilson (1993, p.8):

Esta maneira de considerar a profecia deu origem a obras que se concentram nos aspectos intelectuais e teológicos da profecia, com o resultado de que se deu pouca atenção ao profeta como figura humana intimamente relacionado com o seu contexto social. Estas primeiras obras sobre profecia raramente tecem comentários sobre a natureza precisa do discurso e comportamento proféticos ou sobre a ubiquação social do profeta.

Os profetas eram tidos como indivíduos modelos, verdadeiros agentes de mudança dos diferentes aspectos da antiga sociedade israelita, reflexo de uma nova ordem social, com elevados padrões morais e éticos, lumiares de um novo tempo. A imagem moderna da figura

profética expressa na obra “*Die Theologie der Propheten*” do teólogo luterano Bernhard Duhm, é interpretada por Wilson da seguinte forma:

Os profetas romperam agudamente com as antigas tradições religiosas israelitas, particularmente com as do período patriarcal, sendo forças poderosas no sentido de configurar uma religião livre das práticas culturais supersticiosas e mágicas. Duhm acreditou então que os profetas funcionaram como agentes de mudança social, embora suas contribuições principais tenham sido de ordem moral ética e teológica. (WILSON, 1993, p.9)

Bernhard Duhm, reflete a influência do racionalismo moderno sobre a pesquisa bíblica, ao reconhecer que os profetas do antigo Israel, entre eles Amós e Isaías, por vezes exibiam comportamento extáticos, ainda que para ele, esta irracional atitude “[...] só esteve presente no início das carreiras dos profetas e que foi rapidamente substituído por discurso e comportamento normais racionais.” (WILSON, 1993, p.9). Da mesma forma o orientalista escocês W. Robertson Smith em sua obra “*The Old Testament in the Jewish Church*” admitia, “[...] a existência da profecia extática dentro do *establishment* religioso israelita, mas argumentou que esse fenômeno contrastava agudamente com o comportamento racional e as instituições éticas dos profetas escritores.” (WILSON, 1993, p.10)

O surgimento de novas pesquisas, bem como a mudança de foco no estudo do profetismo com ênfase na especificidade da atividade profética, fez com que alguns estudiosos, entre eles Bernhard Duhm, reconsiderassem suas pesquisas. Essa nova mudança aconteceu em parte devido a obra “*Die Profeten*” de Gustav Hölscher. De acordo com Wilson (1993, p.10-11):

Hölscher retinha que todos os profetas, incluindo os de Israel, participavam das mesmas experiências extáticas e visionárias. Para provar sua afirmação, considerou sistematicamente várias características psicológicas e comportamentais de extáticos e em seguida demonstrou a existências destas características entre os profetas de Israel. [...] Reconheceu que alguns dos primeiros profetas israelitas estiveram associados com o culto, mas negou que os profetas escritores tenha tido ligação com o culto. A obra de Hölscher representa uma virada de rumos no estudo de profecia e sociedade, não somente por causa de suas conclusões, mas também por causa do método que empregou. Usou amplamente material comparativo, estabelecendo assim um padrão seguido por numerosos tratados subsequentes no campo religioso-histórico.

Esta guinada interpretativa trouxe uma nova questão hermenêutica a ser considerada no estudo do profetismo bíblico, a saber, o como conciliar “[...] a natureza extática ‘irracional’ da profecia e os oráculos coerentes, teologicamente sofisticados, às vezes altamente estruturados dos profetas escritores de Israel.” (WILSON, 1993, p.11). Houve aqueles que agiram de

maneira defensiva, buscando enquadrar os profetas bíblicos à parte da tradição mais ampla do profetismo do antigo Oriente, desvencilhando-os totalmente dos mediadores extáticos presentes nos povos vizinhos.

Outros críticos até admitiam a presença do êxtase, porém em manifestação branda quando se tratava dos profetas escritores. Os mais radicais, no entanto, afirmavam que “[...] os ‘verdadeiros profetas’ em Israel não eram extáticos, ao passo que os ‘falsos profetas’ descritos na literatura o foram. Já para os mais comedidos, os profetas produziam seus vaticínios após a experiência de êxtase, neste sentido: “Os oráculos seriam assim o produto de mentes racionais e tentativas de comunicar o que se conhecera durante o estado de êxtase do profeta” (WILSON, 1993, p.12)

A tentativa de desvencilhar o conteúdo da palavra profética do meio extático pelo qual este oráculo acontece, de acordo com Wilson (1993, p.13), “[...] tem o efeito de afastar o foco da pesquisa acadêmica do problema do êxtase, mas, ao fazê-lo, deixa sem responder a questão da crítica das formas atinentes a relação entre êxtase e a literatura profética.”

## **2.2 - Influências de uma sutil sublimação**

A relação entre êxtase e a literatura profética sempre foi tensa, principalmente porque os profetas, especialmente os escritores, foram tidos ao longo da modernidade como reformadores sociais ideais, verdadeiros arautos de um novo tempo, aqueles que davam voz aos injustiçados através de suas críticas à monarquia e também denunciavam os abusos cometidos pelos profissionais do culto à Javé. Tudo isso sem necessariamente estimular, como afirma Von Rad, uma “interiorização intimista”. De acordo com Von Rad (2006, p.272):

O que vemos nos profetas é que atacam os abusos e ocasionalmente espiritualizam certas noções cúlticas, mas essas espiritualizações sempre se caracterizam, dentro do contexto da respectiva polêmica, como uma interlocução naquele momento específico, sem nunca se ampliar a uma dimensão de programa fundamental. É verdade que essas espiritualizações apontam para determinadas crises na vida cúltica de Israel, mas convém salientar com insistência que nelas não há base alguma para se dizer que constituíssem uma “evolução” que estivesse se impondo, no sentido de uma progressiva interiorização intimista.

Max Weber em sua obra “Economia e Sociedade” afirma que o profeta é movido pelo carisma e não pelo interesse, sendo assim, diferente dos sacerdotes que estavam a serviço de

uma instituição e dos primeiros *nebiim*<sup>46</sup> que exerciam sua função como profissão, “[...] o profeta típico propaga a ‘ideia’ por ela mesma e não – pelo menos não de modo perceptível e de forma regulada – por uma remuneração. O caráter gratuito da propaganda profética, [...] constituiu naturalmente um dos segredos principais da propaganda da profecia.” (WEBER, 2015a, p.304).

No tempo da profecia israelita antiga, mesmo período em que grandes impérios se constituíram (Babilônico, Persa e Grego), as intensas trocas culturais propiciam e as diversas formas de profetismos. Ao tratar do contexto grego especificamente, o sociólogo destaca os movimentos “puramente religiosos”, marcados pela emoção e êxtase. De acordo com Weber (2015a, p.304): “Cultos emocionais, bem como a profecia emocional, baseada na ‘glossolália’ e na aceitação do êxtase de embriaguez, dificultaram o desenvolvimento do racionalismo teológico [...] das especulações cosmogônicas e filosóficas.”

Para Weber, o êxtase sempre esteve presente nas manifestações religiosas, servindo de canal para a identificação do carisma presente nos futuros mediadores, e no caso dos xamãs “[...] está ligado à epilepsia constitucional cuja posse e prova constituem a qualificação carismática - não se tratando-se, portanto, em nosso ponto de vista, em nenhum dos casos, de nada sublime.” (WEBER, 2015b, p.324)

Esta manifestação “nada sublime” ainda foi caracterizada pelo pesquisador alemão, em sua obra “Ensaio de Sociologia”, como algo particularmente desagregador para as comunidades religiosas criadas pelos profetas e baseadas em laços fraternais. De acordo com Weber (2008, p.231):

Acima de tudo, a euforia peculiar de todos os tipos de êxtase religioso sublimado operou psicologicamente na mesma direção geral. Os êxtases, destinados a 'comoverem' e edificarem o sentimento de comunhão direta com Deus, inclinaram sempre o homem no sentido de fluir para um acosmismo do amor em objeto.

O êxtase profético, nesse sentido, é visto como uma negação da realidade concreta por intermédio do sentimento de união direta com o divino. Esta percepção não é exclusividade weberiana, também na teologia veterotestamentária a racionalização do êxtase construiu-se em uma tentativa de responder aos estudos de Hölscher, identificando a gênese do oráculo profético com uma experiência de enlevo, o qual percorre algumas etapas até manifestar-se na consciência do profeta. Fohrer descreve essas etapas e ao mesmo tempo tenta conciliar a

---

<sup>46</sup> Transliteração do termo נְבִיאִים . De acordo com KIRST et.al (2007, p.149) no “Dicionário hebraico-português & aramaico-português”, o termo é o plural da palavra נָבִיא , que significa: profeta.

racionalização da atividade profética com a iminência do descontrole extático pelo qual passava o profeta:

A primeira etapa, e assim a fonte última da atividade profética, era um momento de profundo contato pessoal com Deus, em que o ‘espírito’ ou a palavra de Iahweh descia ao profeta. Entre os primitivos nabis e os profetas cultuais, o espírito era uma força impelidora, mas ambígua e difusa. Os grandes profetas individuais, por outro lado, comumente viam com suspeita o dom do espírito, precisamente porque ele dava origem às palavras dos profetas cultuais, que eram frequentemente contestadas. [...] O segundo estágio era a interpretação que o profeta dava a sua experiência. Essa interpretação era completamente dominada pela fé com que o profeta vivia, a qual era, naquele momento, intensificada e reformada pela força da nova experiência, pois a nova experiência era interpretada de tal maneira que a experiência particular era incorporada na descrição existente da natureza e vontade de Iahweh; [...] Como terceiro estágio, acrescentava-se o processamento racional da experiência. Se o conteúdo da experiência particular fosse enunciado como uma obrigação divina exigida para que dessa forma pudesse tornar-se eficaz no mundo externo, tinha de ser traduzida em palavras racionais e compreensíveis; não devia continuar como um balbuciar de línguas desconhecidas. [...] O quarto estágio, que era comparável ao terceiro, era a transposição da mensagem para a forma artística. Isto era também natural. De acordo com a crença da época – inclusive os oráculos proféticos – ela tinha que ser comunicada em uma forma poeticamente estruturada. (FOHRER, 2015, p.309-310)

Importante frisar que entre os críticos, não era negado que as experiências particulares dos profetas escritores fossem extáticas. Contudo, a fim de racionalizar a narrativa, o êxtase não assume significado independente em si mesmo, é visto como um elemento que acompanha o profeta no seu encontro com o divino. Depois de possuído pelo espírito de Javé o profeta passa por um arrebatamento de sentidos, e por intermédio de visões, audições e inspirações súbitas, em seguida o oráculo divino lhe é revelado. Da mesma maneira para Sellin e Fohrer, o êxtase não engloba toda experiência, é apenas um produto accidental e acessório:

Essa experiência profunda é um processo da consciência psicológica em estado de vigília, mas pode vir acompanhada de uma experiência extática. Ao contrário do que pensa uma apreciação exagerada segundo a qual o êxtase se acha na base de todas as experiências e constitui a fonte do conhecimento profético em geral (HÖLSCHER), ele pode ser considerado apenas como um epifenômeno das experiências profundas; pode, no entanto, alcançar uma intensidade que leva à experiência do enlevo ou do arrebatamento, como em Ezequiel. Além do mais, é preciso distinguir esta experiência do êxtase místico de fusão, porque o profeta continua percebendo-se a si mesmo como pessoa diante de Deus. Por isso, o mais correto é chamá-lo, [...] de êxtase de concentração, durante o qual a vida psicológica se concentra em um determinado sentimento ou em uma determinada representação ou grupo de representações, quando então cessa a influência da consciência e os sentimentos exteriores deixam mais ou menos de funcionar. (SELLIN; FOHRER, 2007, p.)

A acentuada ênfase no êxtase de enlevo fruto de uma inspiração interior, ou apenas um produto accidental das experiências profundas pelas quais passam os profetas, possivelmente expressa, uma sutil sublimação advinda do receio da associação entre a profecia, a magia e a loucura.

### 2.2.1 – Profetismo, êxtase e magia

A magia sempre fez parte da vivência religiosa do ser humano. Como afirmou certa feita em sua obra “*Magic, Science and Religion and Other Essays*” o antropólogo e etnógrafo polonês Bronisław Malinowski (1954, p.1)<sup>47</sup> : “Não há povos ainda que primitivos sem religião e magia.” A raiz latina do termo religião, segundo o antropólogo social Stanley J. Tambiah (1990, p.4), traduz essa relação: “*Religio* carregava um duplo significado: a existência de um poder externo a quem os homens eram obrigados; e o sentimento de piedade que o homem tinha em relação àquele poder.”<sup>48</sup>

Em busca do controle do curso da natureza, os primeiros povos se utilizavam de certos ritos, palavras (encantamentos) e ferramentas mágicas para manipulação de sua realidade. O antropólogo inglês James Frazer, em sua clássica obra “*Golden Bough: a Study in Magic and Religion*”, define os princípios que regem a magia da seguinte forma:

Se analisarmos os princípios do pensamento sobre os quais a magia se baseia, eles provavelmente serão resolvidos em dois: primeiro, que o semelhante produz o semelhante, ou que um efeito se assemelha à sua causa; e, segundo, aquilo que uma vez esteve em contato um com o outro continua a agir um sobre o outro à distância após o contato físico ter sido cortado. O primeiro princípio pode ser chamado de Lei da Similaridade, o segundo a Lei do Contato ou Contágio (FRAZER, 1920, p.52)<sup>49</sup>

Ainda de acordo com Frazer, a partir do princípio da similaridade, o mago infere que pode produzir qualquer efeito imitando os atos que deseja que ocorram, seja através de rituais ou encantamentos. Para os “primitivos” praticantes, a magia era uma arte pois seguia determinada lógica interna que deveria ser obedecida, uma quase ciência, ainda que o

---

<sup>47</sup> Texto original: “There are no peoples however primitive without religion and magic.” (MALINOWSKI, 1954, p.1)

<sup>48</sup> Texto original: “Religio carried a double meaning: the existence of a power outside to whom men was obligated; and the feeling of piety man had towards that power.” (TAMBIAN, 1990, p.4)

<sup>49</sup> Texto original: “If we analyze the principles of thought on which magic is based, they will probably be found to resolve themselves into two: first, that like produces like, or that an effect resembles its cause; and, second, that thing which have once been in contact with each other continue to act on each other at a distance after the physical contact has been severed.” (FRAZER, 1920, p.52)

participante não se dê conta disso. A magia era vista como uma coleção de preceitos que deveriam ser observados pelos seus praticantes a fim de conseguir seus objetivos, por isso chamada de magia prática.

A partir dos mesmos princípios Abbagnano (2007, p.636) define o termo magia, classificando-a como:

Ciência que pretende dominar as forças naturais com os mesmos procedimentos com que se sujeitam os seres animados. [...] Instrumentos dessa estratégia são: encantamentos, exorcismos, filtros e talismãs, por meio dos quais o mago se comunica com as forças naturais ou celestiais ou infernais, convencendo-as a obedecer-lhe. O caráter violento ou matreiro das operações com que se produz a obediência das forças naturais é outra característica da M., estratégia de assalto, que quer conquistar de vez, do contrário da estratégia da ciência moderna, que tende à conquista gradativa da natureza, sem lançar mão de meios violentos ou sub-reptícios.

Como arte de manipulação de objetos, e uso de palavras encantadas para que determinado fim seja alcançado, a magia esteve presente nos primórdios da profecia do antigo Israel. Uma aproximação plenamente possível ainda que desconfortável, tendo em vista que nas narrativas acerca dos antigos profetas, de acordo com Fohrer (2015, p.301), “[...] não incomumente, encontramos traços primitivos que mostram, pelo menos para a tradição popular, haver certa conexão entre a profecia e a magia. As lendas dos profetas frequentemente mencionam traços remanescentes de adivinhação.”

Von Rad (2006, p.449) ainda salienta:

Os profetas detinham, nas concepções do Antigo Oriente, em culto e mito, e, inclusive, em concepções ‘mágico’- primitivas, como na época se chamavam, uma participação bem mais substancial do que se imaginava. E essa vinculação com as tradições que recebiam e com as concepções religiosas gerais não atingia, de modo algum, apenas aspectos secundários da sua mensagem, mas o seu centro.

O profeta não apenas pressagiava o que poderia acontecer, era importante que o poder de suas palavras também modificasse tal realidade. Para prever o futuro profetas e profetizas se valiam de métodos, nos quais uma grande variedade de recursos era utilizada. Tal forma de adivinhação é chamada por Sicre (2016, p.24) de “adivinhação indutiva ou técnica”, um tipo de atividade poderia ser realizado:

- a) A partir da observação da natureza- A observação dos corpos celestes (astrologia) e dos fenômenos atmosféricos (aeromancia) é um dos instrumentos mais conhecidos em todas as culturas para adivinhar o futuro [...]
- b) A partir da observação dos animais; O comportamento e o movimento dos animais são utilizados com frequência para adivinhar. Em 1Sm 6, conta-se um

episódio curioso neste sentido [...] c) A partir do sacrifício – muito relacionada com a anterior está a observação de animais sacrificados [...] se presta também para observar a chama, a maneira como a fumaça sobe [...] aponta-se como exemplo Jz 13,19,23. [...] d) A partir da observação de alguns líquidos A mais simples consiste no uso de um só líquido, a água (hidromancia); num vaso ou bacia de água são jogados pedrinhas, pedaços de metal ou de madeira, para observar os círculos que se formam, ou o ruído que estes objetos produzem. [...] e) Mediante diversos instrumentos – Foram usados os mais diversos instrumentos com fins adivinhatórios: taça (Gn 44,5), flechas (2 Rs 13, 14-15), bastão (Os 4,12), dados ou pedrinhas (Js 7,17-18, 1 Sm 10, 19-21). (SICRE, 2016, p.24-30)

A correlação entre o poder mágico e os antigos “Homens de Deus”, faz eco ao período nômade do povo hebreu, no qual a especialização religiosa própria do javismo ainda não existia, influência esta que moldaria posteriormente o profetismo do antigo Israel. Algumas narrativas descrevem o profeta como o vidente que poderia prever a morte iminente (2Rs 1,2), adivinhar as estratégias bélicas dos seus adversários (2Rs 6,9), saber sobre atentados contra sua própria vida (2Rs 6,32) a e até mesmo antever a destruição de seu povo (2 Rs 8.12) . Segundo Fohrer (2015, p.302):

Além disso, as lendas sobre os profetas com frequência mostram características miraculosas, que são, claramente, de natureza mágica. Não importa se e em que medida essa espécie de material está baseado em eventos reais. A tradição deixa claro que, durante algum tempo, tal atividade poderia ser esperada dos profetas e vista como uma de suas características.[...] profeta podia fazer uso de meios visíveis para realizar um milagre: podia usar sal para fazer com que as águas de um manancial ficassem sãs (2Rs 2,19-22), usar farinha para neutralizar o veneno de um alimento (2Rs 4,38-41), usar um pedaço de madeira para recuperar o machado que caiu no rio como se fosse um imã (2Rs 6,1-7) vou usar o seu bordão, colocado sobre o rosto de um homem morto, para restaurar-lhe a vida por meio do seu poder mágico (2Rs 4,29). Se isto não desce certo, ele se estenderia sobre o morto a fim de transmitir-lhe sua própria força vital (1Rs 17,21; 2Rs 4,34-35). Até os ossos de um profeta ainda podiam miraculosamente restaurar a vida (2Rs 13,20-21). Ele era também capaz de alimentar uma multidão com escassas provisões (2Rs 4,42-44), fazer originar azeite para encher muitos vasos de uma única botija (2 Rs 4,1-7) e impedir que faltassem farinha e azeite (1Rs 17,14-16). Contudo, ele podia também afligir homens com doença e cegueira (2Rs 5,27; 6,18), fazer surgir ursos para atacar pessoas (2Rs 2,23-25) ou fogo para feri-las (2Rs 1,9-12). Ele até podia destruir um altar por meio de palavras e sinal.

Outro importante elemento das práticas adivinhatórias presentes no contexto do antigo Israel foi o *terafim*<sup>50</sup>. Chamado por Sicre (2016, p.35) de “[...] objeto enigmático usado na arte adivinhatória pelos israelitas”, não se sabe ao certo como era utilizado nas consultas à

<sup>50</sup> Transliteração do termo תְּרָפִים. De acordo com KIRST et.al (2007, p.149) no “Dicionário hebraico-português & aramaico-português”, o termo significa: ídolo.



divindade. O texto de Juízes apresenta-o como um dos utensílios pertencentes a um levita que exercia funções sacerdotais na casa de Mica e posteriormente levado por guerreiros da tribo de Dã. A seguinte tradução da citada narrativa traduz o termo *terafim* por “ídolos do lar”.

Entrando eles, pois, na casa de Mica e tomando a imagem de escultura, a estola sacerdotal, os **ídolos do lar** e a imagem de fundição, disse-lhes o sacerdote: Que estais fazendo? Eles lhe disseram: Cala-te, e põe a mão na boca, e vem conosco, e sê-nos por pai e sacerdote. Ser-te-á melhor seres sacerdote da casa de um só homem do que seres sacerdote de uma tribo e de uma família em Israel? Então, se alegrou o coração do sacerdote, tomou a estola sacerdotal, os **ídolos do lar** e a imagem de escultura e entrou no meio do povo. (Jz 18, 18-20. Grifo nosso)

De acordo com Sicre (2016), nos textos proféticos o uso deste utensílio é condenado, seja quando utilizado pelos babilônicos em suas consultas bélicas (Ez 21,26), ou pelos praticantes adivinhos que os utilizavam em suas artes mágicas para obtenção de chuva (Zc 10,1-2). Ainda segundo o pesquisador:

Uma boa forma de coadunar os dados anteriores é considerar o *terafim* como uma espécie de deus familiar (ao estilo dos penates dos romanos), ou como o equivalente israelita do *tarpis* dos hititas e do *sedu* e *lamassu* dos mesopotâmios. Ou seja, espíritos ou gênios, que às vezes se manifestam como benfeitores, e outras como prejudiciais. Assim como os *sedu* e *lamassu* significaram no início espíritos e, mais tarde, imagens, assim também pode ter ocorrido com *tarpis* entre os hititas e com *terafim* em Israel. Por outro lado, a invocação de deuses familiares e espíritos protetores no contexto da adivinhação não tem nada de estranho, sobretudo se recordarmos a estreita relação que muitas vezes existe entre adivinhação e magia. (SICRE, 2016, p.35)

Outra prática que reflete esta estreita relação são as ações simbólicas, e mesmo que não haja consenso quanto a essa questão, para alguns: “Sem dúvida as ações simbólicas dos profetas tem traços em comum com a magia, especialmente a convicção profunda de sua eficácia.” (AMSLER, 1992, p.155). Para Sellin e Fohrer (2007, p.503) os profetas apropriam-se do modo de falar de outros especialistas religiosos pois: “Os relatos a respeito de ações simbólicas, que os profetas executavam com frequência, baseiam-se em uma forma mais antiga do relato de ações mágicas, como se pode ver através das narrativas do javista a respeito das pragas do Egito.”

A execução de ações simbólicas fora de grande importância para a transmissão da mensagem profética, através delas os ouvintes conseguiam visualizar o que palavra não era capaz de transmitir. Como expressão concreta da palavra alguns profetas caminharam descalços e nus (Is 20), colocaram em seus filhos nomes simbólicos (Is 8,4-1; Os 1.4-9), casaram-se com esposa adúltera (Os 3) ou até mesmo não se casaram e foram impedidos de chorar ou alegrar-

se (Jr 19,1-9; Ez 24,15-24), sobre si colocaram *moserah*, o instrumento de madeira colocado no pescoço de animais de carga, e até mesmo contorceram-se gemendo de aflição diante do oráculo de Javé (Ez 21,11-12).

De acordo com Sellin e Fohrer (2007, p.492-493):

Paralelamente à palavra profética, essas ações constituem uma segunda modalidade de pregação através de um ato concreto, e indicam, muito mais fortemente do que a palavra oral, que a mensagem profética pretende ser eficaz. Com efeito, originariamente, na base das referidas ações havia outras através das quais se acreditava poder alcançar aquilo que elas representavam. Os profetas evidentemente tinham consciência de que o acontecimento anunciado se haveria de concretizar, não em virtude de uma força mágica da ação, mas pela vontade e pelo poder que Deus tem de realizar aquilo que se anuncia mediante a ação simbólica.

Os textos dos profetas posteriores mostram o progressivo afastamento e descontinuidade entre a magia e o profetismo. Gradativamente os traços mágicos são abandonados, palavras e ações proféticas passam a ser vistas como eficazes não por razões animistas, antes sua validade baseia-se na vontade e poder divino expressos através e no profeta pois, [...] ele não agia sobre a sua própria autoridade, mas sobra a ordem de Iahweh (1Rs 13,3) ou pelo apelo à vontade de Iahweh. (FOHRER, 2015, p.303).

Von Rad chama esse processo de “desmagicação”, e também acontece no âmbito legal do antigo Israel. De acordo com Von Rad:

O poder de penetração de Javé em todas as coisas como vontade pessoal era radicalmente incompatível com o automatismo impessoal das forças ativas da magia. Esse Javé não era acessível às influências mágicas, nem era possível dele se resguardar através de imprecações ou, mediante uma espécie de sujeição de seu poder à vontade humana, fazer o que ele mesmo não tivesse suscitado de maneira imediata e pessoal. Pela mesma razão operou-se desde cedo, em Israel, uma espécie de “desmagicação” das noções de direito. Concepções mágicas sobre o caráter da culpabilidade ou da influência mágica do asilo deram lugar a conceitos claros da responsabilidade moral do indivíduo.

Frazer destaca o papel dos profetas nesse paulatino distanciamento, e faz eco a exaltação do profetismo como sistema ético fundador do monoteísmo hebreu, uma postura típica adotado por boa parte dos estudiosos do movimento profético nas primeiras décadas do séc. XX. De acordo com Frazer (1914, p.33-34):

Os grandes profetas dos séculos VIII e VII, pelos ideais espirituais e pelo fervor ético de seu ensino, realizaram uma reforma religiosa e moral, talvez sem precedentes na história. Sob sua influência, um monoteísmo austero substituíra o antigo culto sensual dos poderes naturais: um rigoroso espírito puritano, um rigor inflexível da mente, tinha conseguido o velho e fácil

temperamento com seus fracos cumprimentos, sua impressão de cera, suas inclinações aos pecados da carne.<sup>51</sup>

Os ritos mágicos foram intensamente condenados pelo monoteísmo javista, expresso principalmente nos preceitos da Torá (Dt 18,10-11) e no profetismo tardio (Jr 27,9; Is 44,25), no entanto, o poder da palavra continuou exercendo influência na religiosidade do antigo Israel, como resquício das antigas práticas mágicas. “As sentenças e fórmulas que exprimem ou manifestam um voto de bênçãos ou de maldições, [...] procedem da esfera da magia, juntamente com a fé no poder de ação e na irrevogabilidade da palavra.” (SELLIN, FOHRER, 2007, p.109).

Von Rad destaca o poder transformador da palavra, ao afirmar que ela transcende a linguagem descritiva, ela cria realidades:

Seria desastroso querer desculpar a linguagem dos profetas, porque nela ainda se encontram ‘restos de um uso mágico’ da palavra. Aliás, esse fenômeno não é particular a Israel. É um fato comprovado que em numerosas culturas antigas, de nível elevado sob certos aspectos, a linguagem não se limitou à designação dos objetos. Em certas situações importantes e em virtude de um poder misterioso de conjuração, podia fazer aparecer uma nova realidade ou uma forma mais intensa da realidade, tornando-se ela própria criadora. Mesmo hoje a linguagem não perdeu esta possibilidade. (VON RAD, 2006, p.519)

Hölscher foi um dos primeiros a constatar, através da estrutura rítmica presente nos textos, “[...] a proximidade do oráculo profético com a fórmula mágica” (SELLIN, FOHRER, 2007, p.496). Essa aproximação não evitou que a magia fosse afastada das práticas religiosas do antigo Israel, principalmente porque os profetas enfatizavam em seu discurso que o poder da palavra professada advinha de Javé, não havia nesse sentido uma manipulação do divino, apenas uma relação com o mesmo.

Sendo assim, as manifestações extáticas foram possivelmente percebidas como estopim para o retorno a subjetividade mágica presente nos primórdios da profecia hebraica, e por isso gradativamente sublimadas. O profeta deveria estabelecer uma relação mediada pela racionalidade, na qual o êxtase é transformado em enlevo e a possibilidade da possessão advinda pelo transe profético é rejeitada.

---

<sup>51</sup> Texto original: “The great prophets of the eighth and the seventh centuries by the spiritual ideals and the ethical fervour of their teaching had wrought a religious and moral reform perhaps unparalleled in history. Under their influence an austere monotheism had replaced the old sensuous worship of the natural powers: a stern Puritanical spirit, an unbending rigour of mind, had succeeded to the old easy supple temper with its weak compliances, its waxlike impressionability, its proclivities to the sins of the flesh.” (FRAZER, 1914, p.33-34)

### 2.2.2 – Profetismo, êxtase e loucura

De acordo com Simon B. Parker (1978) a profecia extática, ainda que alguns a desconsiderem em suas pesquisas, é geralmente vista como um estágio de desenvolvimento da profecia israelita. O êxtase tem sido considerado um traço característico do profetismo nômade, uma genuína expressão daqueles que antes eram “[...] chamados de videntes.” (1Sm 9,9). Talvez por isso, as comunidades proféticas extáticas sejam classificadas algumas vezes como “primitivas”, além de serem acusadas de ter entre seus modelos padrões pessoas psiquicamente desequilibradas.

Ao descrever o êxtase a partir dos textos do profetismo anterior, Fohrer (2015, p.304) afirma:

Era caracterizado por violenta agitação, uma espécie de 'frenesi', associado com uma precipitação de fala e, ocasionalmente, acompanhado por um senso de se estar cheio e 'possuído' pela divindade. Os primitivos profetas (com frequência, depois de uma preparação através do ascetismo e isolamento, por meio de música, dança ou outro movimento rítmico; [...] deliberadamente usariam a auto-sugestão para atingir um estado de torpor e de reduzida consciência; às vezes, os narcóticos, provavelmente, eram usados. Então, mecanismos primitivos podiam, com facilidade, assumir o comando: rolar, levantar, paroxismos e convulsões - tudo para expressar o último grau de intoxicação emocional. Além disso, automatismos tais como estes não ocorrem no estado de completa consciência, quando o *ego* está 'sob controle', começariam: fala obscura, 'profecias', falar em outras línguas. Nos tempos antigos, os psicopatas ou epiléticos considerados santos eram modelos desse tipo de êxtase.

Essa dita “intoxicação emocional” transformava as comunidades proféticas em ocasionais refúgios de pessoas mentalmente desequilibradas. O biblista alemão traz à tona a difundida percepção da teologia bíblica moderna sobre a controversa temática do êxtase, ainda que não a caracterize como indício de psicopatologia: “O êxtase, todavia, é, primariamente, nada mais que a liberação de elementos primitivos sujeitos ao exagero artístico e político; em todo caso não precisa ser um sintoma de doença mental.” (FOHRER, 2015, p.305)

Nesse sentido é possível afirmar que a loucura estava associada pejorativamente as figuras proféticas, dado ao comportamento nada usual bem como as declarações que nem sempre agradavam os seus ouvintes, tudo isso provocava naqueles a quem o oráculo era dirigido um comportamento depreciativo para com o profeta (2 Rs 9,11). Não só os primeiros *nebiim*, eram considerados e chamados de *meshugga*<sup>52</sup>, os profetas escritores receberam por parte de

<sup>52</sup> Transliteração do termo מְשֻׁגָּג . De acordo com KIRST et.al (2007, p.244), o termo é derivada da raiz שָׁגַג , e significa: louco, doido, delirante, demente; fora de si.

seus opositores a acusação de estarem tomados pela loucura. O profeta Oséias depois de acusar Israel de prostituição cultural, enfrentou denúncias contra a legitimidade do seu anúncio e por isso foi chamado de louco. Nesse sentido o seguinte oráculo é proferido: “Chegaram os dias do castigo, chegaram os dias da retribuição; Israel o saberá; o seu profeta é um insensato, o homem de espírito é um louco, por causa da abundância da tua iniquidade, ó Israel, e o muito do teu ódio. (Os. 9,7)

No caso de Jeremias, uma carta escrita por profetas que se opunham às suas orientações aos exilados (Jr 29,1-23), pede aos sacerdotes de Jerusalém a prisão do profeta e acusa-o de louco. O texto relata este embate

Então falarás a Semaías, o neelamita: Assim diz o SENHOR dos Exércitos, vivo o Deus de Israel: Enviaste cartas em teu próprio nome a todo o povo que está em Jerusalém, como também a Sofonias, filho de Maaseias, o sacerdote, e a todos os sacerdotes. Disseste que o SENHOR te nomeou sacerdote no lugar de Jeoiada, para que fosses encarregado da casa do SENHOR, para que lançasses na prisão e prendesse com uma corrente no pescoço qualquer louco que quisesse profetizar. Então, porque não repreender Jeremias, de Anatote, que vos profetiza? Pois ele até nos mandou dizer na Babilônia: O exílio durará muito tempo; edificai e casas e habitai nelas; plantai pomares e comer do seu fruto. O sacerdote Sofonias leu essa carta para o profeta Jeremias. (Jr. 29, 24-29)

Para alguns estudiosos do profetismo era difícil conciliar a forma poeticamente estruturada dos textos oriundos da profecia clássica (séc. VII e VI a.C), com a profunda comoção vivida por estes profetas durante suas visões, audições e sonhos. Além disso, não era possível negar a imprevisibilidade da revelação dada ao profeta quando a “mão de Javé” vem sobre ele, bem como os efeitos que “[...] escondem acontecimentos que não somente transtornam o profeta psicologicamente, mas que o perturbam também fisicamente.” (VON RAD, 2006, p.498). Ainda assim para Von Rad, não era satisfatório classificar a intensa experiência do profeta como extática, o teólogo ainda afirma:

A concepção, segundo a qual se deveria classificá-los como estados 'extáticos', aceita pela grande maioria, depois das profundas pesquisas realizadas por Hölscher, não nos satisfazem mais atualmente, porque a noção de êxtase se evidenciou ser ainda muito vaga em geral. Sobretudo, o modo de interpretar-se essa noção levantava a suspeita de que o profeta, quando entrava nesse estado, perdia a consciência de si e se tornava um instrumento sem vontade, à mercê de fenômenos que estavam além da sua personalidade. Teria sido inverter as coisas, pois na profecia o indivíduo com a sua responsabilidade e possibilidade de decisão passou a ocupar um lugar central, então desconhecido em Israel, como em todo o Oriente antigo, quase se poderia mesmo dizer que se tratava da descoberta da individualidade. Ora, esse elemento novo se confirma justamente ao ser recebida a revelação, na medida em que os textos nos permitem reconhecer esses detalhes. Já o estilo literário em 'eu', no qual

as visões proféticas são narradas, é uma prova disso. Esta constatação, porém, ainda não exclui a possibilidade de se admitir um estado extraordinário de emoção, em que a consciência viva e normal da pessoa envolvida deixa de funcionar e em que toda sua relação existencial está suspensa até o ponto da exclusão da realidade. (VON RAD, 2006, p.499)

É notória a dificuldade de conciliar a imagem do profeta como modelo ético ideal, e ao mesmo tempo admitir a intensa subjetividade extática que lhe envolvia. Von Rad (2006, p.500) chega a conclusão “[...] de que todos os profetas tiveram, em graus diversos, anomalias passageiras da consciência e estados de super excitação emotiva”, afinal o local que Javé havia escolhido para manifestar sua palavra era o interior do profeta, e não a instituição estabelecida e concretizada no templo.

Seria um equívoco desconsiderar a temática como possível tópico de discussão teológica, mas ainda assim, o célebre professor de Antigo Testamento da universidade de Heidelberg, reflete em suas palavras a percepção da teologia moderna de que a preocupação com o êxtase profético teria sido uma fase já superada. Von Rad (2006, p.501) afirmava: “Na pesquisa mais recente sobre os profetas a questão das particularidades psicológicas na recepção da revelação passou visivelmente para o segundo plano”.

### **2.2.3 – Profetismo, êxtase, transe e possessão**

Muitas questões têm sido levantadas em torno desses termos que para alguns deveriam ser diametralmente opostos, mas na realidade são mais próximos do que comumente se imagina. Tal confusão acontece principalmente por fatores de ordem conceitual, e pelo uso intercambiável que pesquisadores fazem dos termos.

Rosileny Santos (2004) dedica um subtópico do seu livro para tratar desta questão. Ao afirmar que “Êxtase não é transe”, a pesquisadora diferencia transe e êxtase a partir da perda ou não da consciência como sistema perceptivo. No entanto, admite as dificuldades conceituais envolvidas nesta diferenciação ao afirmar: “O transe pode ter definições tanto fisiológicas como culturais. Se olharmos sob a ótica médica/fisiológica, os aspectos místicos serão desconsiderados, mas as reações fisiológicas poderão ser confundidas com as reações fisiológicas do êxtase. (SANTOS, 2004, p.40)

Para os objetivos dessa dissertação será adotada a definição de Robert Wilson (1993) em sua obra “Profecia e sociedade no antigo Israel” na qual o autor afirma que, tanto o termo

êxtase, utilizado normalmente em contextos religiosos, como a palavra transe devem ser empregados para referir-se ao mesmo fenômeno e ambos distintos da possessão. Segundo Wilson (1993, p.37): “Falando estritamente, transe é estado psicofisiológico caracterizado por dissociação e pode ter muitas causas diferentes além de possessão de espíritos”.

Ainda segundo Wilson (1993, p.37) :

Uma pessoa em estado de transe exibe certos traços mentais e físicos característicos, que com frequência levam a alteração de padrões normais de comportamento. Nem todos esses traços estão presentes em todo caso de transe, mas uma lista abrangente de característica do transe incluiriam os seguintes itens: (1) mudanças em processos de pensamento, inclusive alterações de concentração, atenção, memória e juízo; (2) percepção distorcida de tempo; (3) perda de controle consciente sobre processos físicos e mentais; (4) expressão desinibida de emoções em rápida mudança; (5) mudanças na imagem que a pessoa tem no seu corpo, envolvendo às vezes sentimentos de estar isolada da realidade ou de consciência expandida; (6) distorções de percepção inclusive alucinações; (7) visões alternadas do sentido ou significado de acontecimentos, inclusive experiências de ‘iluminação’ ou ‘intuição profunda’; (8) inabilidade ou relutância em comunicar a experiência do transe, às vezes implicando amnésia com respeito a tudo que se fez e se disse em transe; (9) sentimentos de rejuvenescimento; (10) extrema sensibilidade para as sugestões, instruções e ordens.

O transe seria o tipo de conduta pela qual o êxtase se estabelece no ambiente religioso, podendo seguir determinados padrões estabelecidos pelas diferentes sociedades e até mesmo induzido por uma série de estímulos. Quando se pensa no ambiente religioso além de ser induzido por música e danças, o transe “[...] pode ser produzido [...] através de modificações e privações, quer auto, quer externamente impostas, tais como jejum e contemplação ascética.” (LEWIS, 1977, p.41)

A possessão diferente do que normalmente se pensa, é o processo pelo qual se estabelece a relação entre o divino e o humano. Como afirma Wilson (1993, p.37-38): “Ao contrário do transe, a possessão é teoria cultural que explica como ocorre contato entre os mundos sobrenatural e natural. O comportamento distintivo de certas pessoas explica-se dizendo que um espírito ou divindade penetrou em seus corpos.

A possessão é um comportamento típico dos mediadores proféticos, permite a eles “[...] a reivindicação única de conhecimento experimental direto do divino e, quando isso é reconhecido por outros, a autoridade para agir como privilegiado canal de comunicação entre o homem e o sobrenatural.” (LEWIS, 1977, p.18)

A Bíblia relata a possessão da divindade sobre aqueles que escolhe, entre as narrativas encontra-se o texto de 1Samuel 10,5-7. Tal passagem narra a história de Saul, o primeiro a ser

ungido pelo profeta Samuel como líder do povo hebreu. Seguindo as orientações do profeta, Saul quando encontra um grupo de profetas extáticos, é possuído por Javé e entra em transe.

Então, seguirás a Gibeá-Eloim, onde está a guarnição dos filisteus; e há de ser que, entrando na cidade, encontrarás um grupo de profetas que descem do alto, precedidos de saltérios, e tambores, e flautas, e harpas, e eles estarão profetizando. O Espírito do SENHOR se apossará de ti, e profetizarás com eles e tu serás mudado em outro homem. Quando estes sinais te sucederem, faze o que a ocasião te pedir, porque Deus é contigo. (1 Sam. 10,5-7)

Nos textos bíblicos não apenas os extáticos da tradição efraimita eram possuídos pelo espírito de Javé, também a profecia literária apresenta diferentes narrativas nas quais o transe se manifesta, e possuído pelo espírito de Javé o profeta anuncia os oráculos divinos. O texto do profeta Ezequiel descreve a ação da divindade sobre o profeta nos seguintes termos:

Veio sobre mim a mão do SENHOR; ele me levou pelo Espírito do SENHOR e me deixou no meio de um vale que estava cheio de ossos, e me fez andar ao redor deles; eram mui numerosos na superfície do vale e estavam sequíssimos. Então, me perguntou: Filho do homem, acaso, poderão reviver estes ossos? Respondi: SENHOR Deus, tu o sabes. Disse-me ele: Profetiza a estes ossos e dize-lhes: Ossos secos, ouvi a palavra do SENHOR. Assim diz o SENHOR Deus a estes ossos: Eis que farei entrar o espírito em vós, e vivereis. Porei tendões sobre vós, farei crescer carne sobre vós, sobre vós estenderei pele e porei em vós o espírito, e vivereis. E sabereis que eu sou o SENHOR. Então, profetizei segundo me fora ordenado; enquanto eu profetizava, houve um ruído, um barulho de ossos que batiam contra ossos e se ajuntavam, cada osso ao seu osso. Olhei, e eis que havia tendões sobre eles, e cresceram as carnes, e se estendeu a pele sobre eles; mas não havia neles o espírito. Então, ele me disse: Profetiza ao espírito, profetiza, ó filho do homem, e dize-lhe: Assim diz o SENHOR Deus: Vem dos quatro ventos, ó espírito, e assopra sobre estes mortos, para que vivam. Profetizei como ele me ordenara, e o espírito entrou neles, e viveram e se puseram em pé, um exército sobremodo numeroso. Então, me disse: Filho do homem, estes ossos são toda a casa de Israel. Eis que dizem: Os nossos ossos se secaram, e pereceu a nossa esperança; estamos de todo exterminados. Portanto, profetiza e dize-lhes: Assim diz o SENHOR Deus: Eis que abrirei a vossa sepultura, e vos farei sair dela, ó povo meu, e vos trarei à terra de Israel. (Ez. 37,1-12)

Embora a conduta do profeta possa variar a depender do grupo social a que pertença, a possessão continua sendo uma característica chave no profetismo israelita, isso porque todos os profetas, estando eles em transe ou não, deveriam estar tomados pela divindade para proferir seus oráculos. De acordo com Sicre (2012, p.73):

A propósito da possessão, que em Israel é o meio primário de comunicação entre o mundo divino e o humano, convém reparar que ela pode provocar diferentes tipos de conduta. Se não há transe, o intermediário pode não apresentar características anormais e transmitir simplesmente a mensagem dos espíritos. Se há transe, as ações podem ir desde uma atividade física



aparentemente incontrolada até uma atividade física completamente normal. A linguagem pode ir desde sílabas ininteligíveis até um discurso coerente.

O receio de associar toda profecia ao êxtase, pode ser entendido pela dificuldade de coadunar todos os fatores até aqui citados. Ao preterir o êxtase em prol do elemento ético como base do discurso profético, a teologia moderna não elimina os resquícios da magia presente nas práticas proféticas, nem tampouco apaga o entusiasmo extático presente no transe profético, nem tampouco impede a divindade de possuir o profeta a ponto de transcender sua racionalidade.

No entanto, o sublimar desses elementos inerentes ao êxtase profético, não devem ser visto como uma tentativa deliberada de ocultar determinadas verdade, antes é preciso entender as razões que levaram alguns teólogos protestantes do início do século XX ao processo de racionalização da revelação profética. Como não seria possível abordar boa parte desses teólogos sob o risco de incorrer em superficialidade, nesse trabalho as atenções serão voltadas para obra de Paul Tillich o teólogo das fronteiras.

### 3. CAPÍTULO III – Tillich e a profecia: interpretações e apropriações

Nascido na Alemanha da última década do século XIX, Paul Tillich não pode ser caracterizado como um “simples” filho de seu tempo. Como afirma Sumio Takatsu (1963, p.58): “Alguns estudiosos afirmam que [...] é o teólogo dos teólogos. Outros o enquadram na galeria dos gnósticos e panteístas. No entanto, nenhum de seus críticos deixa de admirá-lo como um pensador que se mostra hábil no diálogo com quase todos os domínios do pensamento humano.”

Este teólogo e filósofo teuto-americano desde cedo vivia entre as fronteiras. Ao mesmo tempo herdeiro e “[...] devedor do idealismo alemão, em especial de Hegel e Schelling” (PINHEIRO, 2017, p.31), mas também desde cedo influenciado pelo romantismo, movimento filosófico e literário que “[...] representou, de certo modo, um questionamento ao racionalismo da modernidade por valorizar a intuição, o sentimento, a natureza, as artes, etc. Tratava-se, enfim, da busca de uma pureza em meio as impurezas [...]. Foi nesse ambiente que Tillich cresceu.” (CALVANI, 2018, p.60).

Profundamente marcado pela experiência de guerra e toda ambiguidade que esta desperta, Tillich teve não apenas sua saúde abalada pelos colapsos nervosos sofridos ao ver tantos compatriotas e amigos morrendo, suas convicções também ruíram no campo de batalha. “Ele iniciou o ano de 1915 como um jovem idealista, conservador, pietista e com uma tendência ética de influência puritana, acreditando no bom e providente deus do teísmo tradicional. Ao final da guerra ele era exatamente o oposto – pessimista, socialista, boêmio e crítico do teísmo.” (CALVANI, 2018, p.67).

Dessa intensa e devastadora experiência surge algo novo, aquilo que Tillich considerou como um oportuno e perfeito tempo no qual a paz e a justiça fossem duradouras. De acordo com Pinheiro (2017, p.31):

O julgamento da primeira Guerra Mundial levou Tillich a compreensão de que não se pode divinizar nenhuma construção política. Mas ao se fazer o julgamento da guerra se faz também o julgamento das possibilidades humanas. Ora, tal julgamento tem aspecto positivo, que Tillich chamará de *kairós*: é um momento de graça onde a possibilidade se torna plena de força divina.

Nas palavras do próprio Tillich (1992, p.20):

‘*Kairos*’, ‘plenitude do tempo’, segundo o uso do Novo Testamento, descreve o momento em que o eterno entra no tempo, e o tempo se prepara para recebê-lo. O que aconteceu no *kairos* único e especial, [...] pode aparecer novamente

numa forma derivada no processo do tempo, criando centros de importância menor e periodização da história. A presença deste tipo de *kairos* (secundário) foi sentida por muita gente depois da Primeira Guerra Mundial.

No texto “*The Essential Tillich*”, Paul Tillich (1999) relata como a Primeira Guerra Mundial mudou sua visão sobre a unidade nacional alemã, período em que tornou-se claro para o jovem pastor luterano, as desigualdades de uma sociedade alemã dividida em classes, na qual a Igreja não era vista como aliada das massas, mas sim dos grupos dirigentes. Após a guerra, com colapso do império germânico, surge o movimento socialista-religioso, movimento que Tillich inicialmente via com simpatia, mas posteriormente se afasta por não concordar com os métodos utilizados pelo movimento para lidar com seus adversários, além disso, o reestabelecimento dos poderes reacionários que vigoravam outrora lhe afastou ainda mais do socialismo baseado em valores religiosos. Nesse contexto Tillich expressa as possíveis raízes do seu interesse pelos problemas sociais alemães, entre elas o profetismo bíblico.

A minha simpatia pelos problemas sociais da revolução alemã tem raízes na minha infância que são difíceis de rastrear. Talvez tenha sido uma gota do sangue que induziu a vovó a construir barricadas na revolução de 1848, talvez tenha sido uma impressão profunda sobre mim pelas palavras dos profetas Hebreus contra a injustiça e pelas palavras de Jesus contra os ricos; Todas estas foram palavras que decorei nos meus primeiros anos. (TILlich, 1999, p.260, tradução nossa)<sup>53</sup>

Após a guerra Tillich retorna à vida acadêmica, e até se estabelecer, ensinou em diversas universidades na Alemanha. Ministrou aulas inicialmente em Marburg, posteriormente em Dresden onde lecionou na cátedra de Ciências da Religião e também na universidade de Leipzig até chegar em Frankfurt.

Dois anos depois, conseguiu finalmente certa estabilidade em Frankfurt para onde se mudou em 1929 afim de assumir, como titular, a cátedra de Filosofia. Em Frankfurt havia um grupo de jovens intelectuais marxista, formado por professores e alunos estava organizando um instituto que mais tarde ficou conhecido como ‘Escola de Frankfurt’ ou grupo da ‘Teoria Crítica’ (CALVANI, 2018, p.74)

Ali ele lecionou as disciplinas de Filosofia da Religião e Filosofia Social, e mesmo que não tenha participado diretamente do Instituto de Pesquisas Sociais da Universidade de Frankfurt, “[...] as relações entre Tillich e os principais representantes da Escola de Frankfurt

---

<sup>53</sup> Texto original: “My sympathy for the social problems of the German revolution has roots in my early childhood which are hard to trace. Perhaps it was a drop of the blood which induced my grandmother to build barricades in the revolution of 1848, perhaps it was the deep impression upon me by the words of the Hebrew prophets against injustice and by the words of Jesus against the rich; all these were words I learned by heart in my very early years.” (TILlich, 1999, p.260)

foram muito próximas [...]. E nesta proximidade eles puderam discutir e discutir sempre de novo suas principais ideias, tanto cara-a-cara como por escrito.” (MUELLER, 2003, p. 64).

Os elementos que forjaram a frankfurtiana teoria crítica da sociedade, também estiveram presentes na teologia tillichiana e expressos na reinterpretação do símbolo do Reino de Deus pelo socialismo-religioso, reinterpretação esta que tem em suas bases no profetismo bíblico. O profeta para Tillich é aquele que, por inspiração divina, analisa a conjuntura social em que vive, denuncia as contradições e através dos seus vaticínios manifesta o tempo oportuno, o *kairós* de Deus para o povo.

Depois de um tempo lecionando em Frankfurt, Tillich e sua esposa decidem mudar-se da cidade por não suportar a reinante opressão ideológica nazista. Nesse período o clamor profético se fez sentir não apenas teoricamente na vida de Tillich, suas posturas políticas e existenciais ecoaram em forma de grito quando visitou uma Igreja localizada na principal avenida de Berlim (Kurfürstendamm), ali, literalmente, o clamor por justiça dos antigos profetas hebreus se fez ouvir. Isso é o que relata Calvani (1995, p. 17-18):

Em 1933 tenta voltar a Berlim, pois nem ele nem Hanna desejavam que a filha Edmutha estudasse em Frankfurt, cidade onde todo o sistema educacional estava sob o controle nazista. Hanna conta que, na época, ela e ‘Paulus’ foram a Kurfürstendamm e encontraram o templo decorado com símbolos nazistas, principalmente suásticas ao redor do altar. Tillich, indignado, gritou que aquilo era uma idolatria. Os guardas se aproximaram, Hanna puxou-o e saíram do local.

### **3.1 –O profetismo na obra tillichiana**

O interesse de Tillich pelo Antigo Testamento remonta aos avanços alcançados pela pesquisa bíblica moderna, bem como os novos paradigmas estabelecidos pelos recém-inaugurado método da História da Religião na análise do texto bíblico. Alguns pesquisadores exerceram influência na perspectiva veterotestamentária do pensamento tillichiano, entre eles o orientalista Julius Wellhausen e sua busca por discernir os textos do Antigo Testamento identificando paralelos com a literatura do Antigo Oriente ao “[...] ordenar fontes históricas de uma maneira confiável e apropriada para que a história da religião de Israel pudesse ser reconstruída.” (BRUEGGEMANN, 2014, p.83).

Também é expressa a influência de Hermann Gunkel, o criador do método da crítica da forma na análise dos textos bíblicos, método este que buscava “[...] identificar o gênero literário

(*Gattung*), ou seja, um modelo linguístico típico que estaria na base dos textos [...] e, através da comparação das formas e dos gêneros literário de diversos textos, poder-se-ia postular o ambiente, [...] na qual surgiram.” (LIMA, 2014, p.108).

Tais influências foram decisivas para a compreensão e uso da crítica profética nos escritos tillichianos. Na obra “No Limite”, Paul Tillich (2016, p.58) expressa sua percepção do Antigo Testamento da seguinte forma:

No começo, foi a interpretação do Antigo Testamento por Wellhausen e Gunkel, o chamado *Religions Geschichtliche Methode*, o que me fascinou e me revelou o Antigo Testamento em seu significado fundamental do cristianismo e da humanidade. Minha preferência pelo Antigo Testamento e seu espírito de crítica profética manteve a expectativa comigo e, preço do rolamento dela sobre minha atitude política, tornou-se decisiva para formação de minha vida e pensamento.

A mensagem profética expressa no Antigo Testamento e presente no Novo Testamento, ainda que em seu contexto original não tivesse proposta normativa, seria o critério ao qual a igreja e sua teologia deveriam se submeter-se, neste sentido surge não uma norma, e sim um princípio.

Tillich (2005, p.63-65) afirma:

Para o protestantismo moderno foi a imagem do Jesus sinótico, representando o ideal pessoal e social da existência humana, e para o protestantismo recente a norma tem sido a mensagem profética do Reino de Deus no Antigo e no Novo Testamento. [...] A norma derivada da Bíblia é, ao mesmo tempo, o critério para o uso da Bíblia pela teologia sistemática. Na prática, esta foi sempre a atitude da teologia. O Antigo Testamento nunca foi diretamente normativo: ele foi medido pelo Novo Testamento. E o Novo Testamento nunca exerceu a mesma influência em todas as suas partes [...] Nos tempos mais recentes, o Antigo Testamento, numa interpretação profética, superou o próprio Novo Testamento. A Bíblia como um todo nunca foi a norma da teologia sistemática. A Norma tem sido um princípio derivado da Bíblia no encontro entre ela e a igreja

Ao longo da obra de Tillich a crítica profética será o modelo de reação à todo e qualquer sistema autoritário que tenta se estabelecer como último. Os profetas surgem nos textos tillichianos como anunciadores dos grandes feitos divinos, “[...] dos eventos reveladores na história de Israel” (TILLICH, 2005, p.136). A figura profética aponta para “[...] a preparação concreta e direta da revelação final e não pode ser separada dela” (TILLICH, 2005, p.152). Mediadores a quem o sentido último é revelado a ponto de tornar-se um dos meios da revelação divina na história. Para Tillich (2005, p.139): “O profeta é o mediador da revelação para o grupo que o segue [...] E isso não se restringe ao profetismo clássico”.

Em sua discussão sobre religião e história no texto “A Era protestante” (1992), especificamente ao tratar das interpretações históricas e não-históricas da história, Tillich destaca a importância do profetismo judaico como nascedouro da consciência histórica. Ao abordar inicialmente o dualismo persa como uma possível interpretação histórica da história, e assinalar a fragilidade do politeísmo intrínseco na religião zoroástrica expresso em sua doutrina da dupla criação, o teólogo aponta o monoteísmo como possibilidade de superação desta contradição.

Esta questão é tratada diferente pelo profetismo judaico, que deve ser considerado o verdadeiro berço da consciência universal histórica do mundo. Os elementos que vou enumerar, a seguir formam a moldura de uma interpretação histórica da história: O monoteísmo exclusivo, fundado na ideia de justiça para caracterizar o Deus verdadeiro e Universal; a fé na soberania sem limites desse Deus que governa a história segundo seus propósitos” (TILLICH, 1992, p.53)

O embate entre o monoteísmo profético, e o politeísmo prático refletido no desejo de elevar o que é finito ao estado de divindade, não se restringia apenas aos povos que não fossem hebreus. A crítica profética era dirigida a todos os que negligenciassem a natureza última e incondicional do divino, aqueles que em ato de idolatria elevavam o finito a condição de incondicional, pervertendo a justiça e negligenciando a lei. No caso específico dos profetas de Israel e Judá, a mensagem denuncia a profanação e demonização da religião de Javé, e ao mesmo tempo conclama todo povo à transformação radical, pelo impacto da presença divina.

Para Tillich (1985, p.47):

A grandeza do profetismo veterotestamentário está em que ele sempre condena o povo bem como seus líderes, quando eles negligenciam o elemento moral da lei - aquilo que deve ser - em favor do elemento sacramental. E a missão histórico-mundial da fé judaica, sacudir a segurança sacramental a crítica, isso não só no próprio judaísmo, mas também em todas as outras religiões.

Neste sentido o caminho profético e sua mensagem de justiça universal pode se fazer presente em outras religiões monoteístas, este seria para Tillich (1985, p. 81): “O caminho para uma única fé que englobe toda terra é o caminho dos profetas, que rejeitaram a idolatria e proclamam o Deus que é realmente Deus”.

Se o espírito profético proclama a justiça de forma abrangente, o monoteísmo profético dirige sua crítica à instituição da qual faz parte. Nesse embate com a tradição estabelecida e com o sacramentalismo idolatra, no qual “[...] o objeto sacramental é visto como sagrado em si mesmo” (TILLICH, 1985, p.42), o clamor profético torna-se parte integrante da reivindicação

do espírito protestante contra toda forma de idolatria que atribui incondicionalidade àquilo que é condicional, tornando-se por isso demoníaca. Quando a autocrítica acontece a Igreja realmente funciona como voz profética para si mesma.

De acordo com Tillich até os apóstolos passaram por momentos idólatras, ao tentarem induzir Jesus a evitar seu próprio sacrifício tornando sua vida terrena objeto de adoração. Ao definir de maneira mais direta o termo “idolatria”, a luta dos profetas surge como prenúncio da plena revelação, e torna-se modelo para o clamor daqueles que protestaram no período da Reforma.

Segundo Tillich (2005, p.145):

Idolatria é a perversão de uma revelação genuína; é a elevação do meio de revelação à dignidade da revelação em si. Os verdadeiros profetas em Israel lutaram continuamente contra esta idolatria, que era defendida pelos falsos profetas e seus seguidores sacerdotais. Esta luta é o poder dinâmico na história da Revelação. Seu documento clássico é o Antigo Testamento, e exatamente por isso o Antigo Testamento é uma parte inseparável da revelação de Jesus como Cristo. Mas o Novo Testamento e a história da igreja mostram o mesmo conflito. Na Reforma, o espírito profético atacou um sistema sacerdotal demoníacamente pervertido e produziu a cisão mais profunda que ocorreu no desenvolvimento do cristianismo.

Como na Reforma o protesto profético não é tarefa exclusiva das lideranças religiosas, deve ser visto como responsabilidade de cada integrante da Igreja, e precisa sempre ecoar no momento em que algum indivíduo, grupo ou hierarquia sagrada, reivindique para si dignidade divina, e queiram tornar-se absolutos. “Consequentemente, o espírito profético precisa sempre criticar, atacar e condenar as autoridades, as doutrinas e os sistemas morais considerados sagrados.” (TILLICH, 1992, p.243)

O papel profético da Igreja está em revelar e denunciar os poderes de tais estruturas, ainda que eles estejam presentes em suas próprias estruturas. “E em assim agindo, a igreja ouve as vozes proféticas que vem de fora dela mesma, julgando tanto a cultura quanto a igreja, na medida que ela mesma é uma parte da cultura.” (TILLICH, 2006, p.58)

### **3.2 – Profetismo, razão, revelação e êxtase**

“Para Tillich – como para Weber e Troeltsch, entre outros – o protestantismo é a religião da modernidade. É a religião do secular e da autonomia da cultura moderna” (HIGUET, 2002, p.70). A influência dos tempos modernos, em suas diferentes perspectivas, reverbera sobre a

teologia tillichiana na elaboração conceitual do termo “razão”. Segundo Muller (2005, p. 62): “Tanto a filosofia como a teologia de Tillich se movimenta dentro de um horizonte ao mesmo tempo de crítica e de confiança na razão”.

De acordo com Tillich (2005, p.86): “Podemos distinguir entre um conceito ontológico e um conceito técnico de razão”. O primeiro definido como “[...] estrutura da mente que capacita a compreender e configurar a realidade.” (TILLICH, 2005, p.89). Já a razão técnica estaria presente nos meios pelos quais a realidade é acessada, “[...] e se limita a aceitar os fins que lhes são dados fora ‘dela mesma’” (TILLICH, 2005, p.87).

A razão técnica expressa pelo “raciocinar”, não pode ser separada da razão ontológica sob risco de reduzir o que é analisado a tal ponto que não mais corresponderá a sua realidade, além de correr o risco da desumanização quando o que se analisa é humano. Apesar da teologia valer-se dos métodos da razão técnica, ela [...] não pode aceitar o auxílio da razão pra ‘raciocinar’ Deus. Tal Deus pertenceria à relação meios/fins. Ele seria menos que Deus.” (TILLICH, 2005, p.87-88).

Quando a razão é colocada sob as condições da existência ela também poderá ser subjetiva e objetiva. Para Tillich (2005, p.90): “A razão subjetiva é a estrutura da mente que a capacita a apreender e configurar a realidade, apoiando-se em uma estrutura correspondente da realidade”. Tal estrutura no qual se apoia a razão subjetiva é a razão objetiva, razão esta que é [...] a estrutura racional da realidade que a mente pode apreender e de acordo com a qual pode configurar a realidade. (TILLICH, 2005, p.91). Ambas estão necessariamente ligas uma a outra e não se excluem.

Nessa dinâmica que acontece na psique humana, a razão está presente até na manifestação do elemento emocional ou sensível, ainda que estes representem diferentes funções racionais. De acordo com Mueller (2005, p.52):

O fato de em todo ato racional (cognitivo) estar presente um elemento emocional (sensível), faz com que haja uma polaridade básica em ambos os movimentos da razão, tanto o de compreender como o de estruturar. Do lado receptivo, da compreensão, há uma polaridade entre os elementos cognitivo e estético. Do lado reativo, da estruturação, há uma polaridade entre os elementos organizacional e orgânico. Entre estes polos situam-se as diferentes funções racionais da mente.

Tanto em sua estrutura objetiva como subjetiva, a profundidade da razão pode até expressar [...] algo que não é razão mas que a precede e se manifesta através dela. (TILLICH, 2005, p.92). Essa dimensão da razão é essencial, e explica “[...] duas funções da mente humana, o mito e o culto, cujo caráter racional não se pode afirmar nem negar, porque apresentam uma



estrutura independente que não pode ser reduzida a outras funções da razão (TILLICH, 2005, p.93).

Mesmo que a razão se manifeste nas condições da existência através do mito e do culto, e que estes mostrem “[...] por sua própria existência, o estado caído da razão que perdeu a unidade imediata com sua própria profundidade (TILLICH, 2005, p.93); a razão só torna-se efetiva quando manifesta-se na vida e participa da realidade, quando mesmo inserida na finitude e ambiguidade da existência pergunta pelo infinito e pelo não ambíguo. Desse paradoxo surge a pergunta pela revelação.

O teólogo Etienne Higuier (1995, p.49), sintetiza a conceito tillichiano de razão e sua pergunta pela revelação da seguinte maneira:

Mas a razão participa ao mesmo tempo da finitude do ser, da cisão existencial e da ambiguidade da vida. Este fardo da razão manifesta-se – nas condições de existência – no triplo conflito entre sua autonomia e sua heteronomia, entre seu caráter absoluto e seu caráter relativo, entre seu lado formal e seu lado emocional. Esse conflito suscita a consciência da ‘profundidade da razão’ como procura da teonomia: união da razão autônoma ou da lei da natureza humana com sua própria profundidade. Provoca também a busca do absoluto no concreto e da univocidade ou superação da ambiguidade. Na unidade da teoria e da práxis, do intelecto e da vontade, da racionalidade formal (legalidade) e do desejo (*eros*), a razão é levada a colocar a questão da revelação.

### 3.2.1 – Revelação e êxtase

A revelação em seu primeiro sentido significa “tirar o véu” do que está em oculto, mostrar o que está em segredo. Para Tillich (2005, p.121):

No sentido mais limitado, do qual se deriva a força dessas expressões, aponta para algo que é essencialmente um mistério, algo que perderia sua natureza se perdesse seu caráter misterioso. [...] Os olhos são ‘fechados’ porque, o verdadeiro mistério transcende o ato de ver, de confrontar-se com objetos cujas as estruturas e relações se apresentam a um ‘sujeito’ para que as conheça. O mistério caracteriza uma dimensão que ‘precede’ a relação sujeito-objeto.

Sendo assim, o mistério não se perde com a revelação, ele não se deixa esgotar. Esse aparente paradoxo é afirmado também pelos textos proféticos, especialmente no texto de Isaías, no qual o Deus que se revela ao profeta ao mesmo tempo se esconde (*mistater*<sup>54</sup>), permanecendo

---

<sup>54</sup> Transliteração do termo מִסְתַּר . De acordo com KIRST et.al (2007, p.171), o termo é derivada da raiz סתר, está no tempo verbal Hitfael e significa: esconder-se, manter-se escondido, estar escondido.

em mistério. Conforme o texto de Isaías: “Verdadeiramente, tu és um Deus que te escondes, ó Deus de Israel, o Salvador.” (Is 44,15)

Para Tillich (2005) o mistério surge quando a razão é conduzida para além de si mesma e levada ao seu fundamento, esse é seu aspecto negativo. “O lado positivo – que inclui o negativo – manifesta-se na revelação efetiva. Aqui o mistério se apresenta como fundamento [...] Aparece como o poder de ser vencendo o não-ser.” Sendo assim, a revelação “[...] é manifestação daquilo que nos diz respeito de forma última”, o manifestar do mistério “[...] que é nossa preocupação última, porque é o fundamento do nosso ser.” (TILLICH, 2005, p.123).

Na percepção tillichiana, o profeta, como um dos meios históricos da revelação divina, é aquele que manifesta o mistério divinos no anúncio da mensagem de justiça. No entanto, a revelação não é restrita somente a eles, pode ser expressa através daqueles que anunciam o fundamento do ser. “O profeta, [...] o sacerdote que administra a esfera do santo [...] o crente comum que é possuído pelo Espírito divino – todos podem ser meios de revelação para outros e para todo um grupo.” (TILLICH, 2005, p.133).

Em Tillich não há revelação “em geral”, a revelação mostrar-se em situações concretas na relação entre o divino e o humano, e normalmente se manifesta a um grupo por intermédio de um indivíduo que a recebe como preocupação última. Neste sentido, a revelação sempre será um evento subjetivo e objetivo ao mesmo tempo. Quando alguém “[...] se sente tomado pela manifestação do mistério; este é o lado subjetivo do evento. Algo ocorre através do qual o mistério da revelação se apodera de alguém; este é o lado objetivo. (TILLICH, 2005, p.124). A manifestação objetiva do mistério é o milagre, sua expressão subjetiva é o êxtase.

O profeta como um dos meios históricos da manifestação da revelação divina necessariamente, carece do êxtase. Neste ponto a percepção tillichiana não negligencia o elemento extático da profecia, ainda que afirme a necessidade de resgate do sentido já desgastado do termo.

Tillich afirma:

Os chamados movimentos ‘extáticos’ sobrecarregam esse termo em conotações infelizes, embora profetas e apóstolos tenha falado reiteradamente de suas experiências extáticas usando uma variedade de termos. A palavra ‘êxtase’ deve ser resgatada de suas condições deformadas e restaurada para uma função teológica sóbria. Se isso não for possível, a realidade descrita pela palavra desaparecerá de nossa vista, a menos que possamos achar outra palavra para substituí-la. (TILLICH, 2005, p.124)

Tillich tenta adequar a linguagem religiosa ao pensamento moderno, para ele o êxtase é parte integrante da razão e por isso não pode ser considerado negação da razão, caso assim fosse tornar-se-ia autodestrutivo. Essa propriedade da razão Tillich (2005, p. 124) chama “razão extática”. Em suas palavras:

O termo 'êxtase' ('estar fora de si mesmo') aponta para um estado de espírito que é extraordinário no sentido de que a mente transcende sua situação habitual. O êxtase não é uma negação da razão; é um estado mental em que a razão está além de si mesma, isto é, além da estrutura sujeito-objeto. Ao estar além de si mesma, a razão não nega a si mesma. A 'razão extática' continua sendo razão; ela não recebe nada irracional ou anti-racional – o que não poderia fazer sem autodestruir-se –, mas transcende a condição básica da racionalidade finita, a estrutura sujeito-objeto.

No pensamento tillichiano, êxtase não deve ser confundido com o entusiasmo, mesmo que a diferença semântica entre os termos não seja tão grande assim e o estado entusiástico da mente traga em si características extáticas. Para Tillich (2005, p.125) o termo “entusiasmo” denota o mesclar do humano no divino e do divino no humano, “[...] ter deus dentro de si ou estar dentro de deus.” Esta percepção reflete, em sua abordagem conceitual, a herança luterana no embate aos grupos chamados de “entusiastas”. No artigo “A pneumatologia de Lutero: uma aproximação” escrito por David Mesquiati de Oliveira (2017, p.161), esses grupos chamados por Lutero de *Schwärmer*, uma alusão às abelhas ruidosas que atacavam os transeuntes, “[...] levaram o reformador a assumir alguns posicionamentos que representaram um fechamento posterior da ortodoxia luterana para as questões que envolviam uma teologia do Espírito”.

De acordo com Oliveira (2017, p.170):

Lutero nos chamados Artigos de Esmalcada (1537), define entusiasta como a pessoa que ‘perde o contato com Deus’. E prossegue: ‘é por natureza um entusiasta, isto é, uma pessoa que passa por cima da realidade e por cima dos seus próximos’. A forma negativa como descreve esses entusiastas – e como se definiu – ajuda a sedimentar a atitude de reserva para com as práticas místicas e mais sensoriais do protestantismo.

Tais reservas, ainda que não sejam demonstradas de forma explícita, encontram eco na percepção tillichiana dos possíveis novos “entusiastas”, aqueles que fazem parte dos movimentos extáticos. Embora não lhes seja negado a autenticidade da experiência extática, na percepção do luterano teólogo das fronteiras, estas não expressariam a revelação como genuína manifestação do mistério divino.

Segundo Tillich (2005, p.125):

Os chamados movimentos extáticos, correm constantemente o perigo – ao qual geralmente sucumbem – de confundir superexcitação com a presença do

Espírito divino ou com a ocorrência da revelação. Em toda manifestação genuína do mistério, algo ocorre tanto objetiva quanto subjetivamente. No estado de superexcitação religiosa, só ocorre algo subjetivo, em geral produzido artificialmente. Portanto, não tem qualquer poder revelador. Nenhuma interpretação teórica ou prática nova daquilo que nos preocupar ultimamente pode ser tais experiências subjetivas.

Diferente do entusiasmo emocional o êxtase transcende a estrutura sujeito-objeto sob a dimensão da autoconsciência. Em sentido oposto a superexcitação religiosa causada por experiências subjetivas, traz em si elementos destrutivos, por isso, é caracterizada como intoxicação emocional, uma fuga da racionalidade e fruto de uma subjetividade vazia. Tillich (2005, p. 574) argumenta:

Seja na forma biológica ou emocional, a intoxicação não atinge a efetividade da autoconsciência. A intoxicação é uma tentativa de escapar da dimensão do espírito com seu peso de centralidade pessoal, responsabilidade pessoal e racionalidade cultural. Embora jamais possa ter êxito de forma definitiva, pois o ser humano é portador da dimensão do espírito, a intoxicação o alivia temporariamente do fardo da existência pessoal e comunitária. Contudo, a longo prazo, ela é destrutiva, aumentando as tensões que quer evitar. Uma característica distintiva é carecer de produtividade espiritual e de criatividade Espiritual. A intoxicação é um retorno a uma subjetividade vazia e se afasta dos conteúdos objetivos do mundo. O que resta é o vácuo. O êxtase, analogamente ao entusiasmo produtivo da dinâmica cultural na *theoria* e na *práxis*, tem em si mesmo a multiforme riqueza do mundo objetivo, transferida pela infinitude interior da Presença Espiritual.

O êxtase tillichiano ao mesmo tempo transcende a estrutura sujeito objeto, e permanece sendo razão. Afim de reiterar tal percepção o teólogo aborda, na quarta parte de sua obra “Teologia Sistemática”, o misticismo em seu experienciar da Presença Espiritual. Para Tillich, no misticismo o divino perde seu sentido último ao entrar na realidade temporal, e ainda que preserve sua importância pela ascensão do fiel ao incondicional, a Presença Espiritual só poderá ser experimentada por uma mente em êxtase. Nesse sentido, a racionalidade do êxtase no misticismo ao mesmo tempo transcende “[...] o esquema sujeito-objeto da estrutura finita do ser-humano, mas, por esse mesmo motivo, corre o perigo de aniquilar o eu centrado, o sujeito da experiência extática do espírito. (TILLICH, 2005, p.596).

Para Tillich a dificuldade de conciliar pensamento religioso oriental e ocidental encontra-se na dificuldade em afirmar o eu-centrado. No profetismo há a preservação dos sujeitos da fé, quando isso não acontece o eu-centrado é desfeito o que implica na profanação e demonização da religião. Em seus próprios termos:

Na religião do Antigo Testamento, o Espírito divino não elimina os eus centrados e seus encontros, mas leva a estados da mente que transcendem suas

possibilidades habituais e não são produzidos por seu esforço próprio ou por sua boa vontade. O Espírito os possui e os conduz às alturas do poder profético. (TILLICH, 2005, p.597)

Uma questão, no entanto, se coloca. O profetismo veterotestamentário, ainda que tenha influenciado diretamente a religiosidade cristã e ocidental, é permeado pelo pensamento religioso oriental em toda sua riqueza e sincretismo. Como foi apresentado nos capítulos anteriores, falar de um profetismo que traz em si uma racionalidade extática unicamente expressa em sentido ético, seria sublimar todo entusiasmo profético típico dos primeiros movimentos extáticos do antigo Israel e posteriormente estendido aos profetas escritores.

Para Tillich, o entusiasmo deveria ser restrito aos chamados “falsos profetas”, aqueles oriundos de uma religiosidade mística, expressa em cultos a outras divindades que não Javé. Ao falar sobre a Presença Espiritual nas religiões, Tillich apresenta a narrativa bíblica de 1 Rs 18 a fim de descrever a diferença entre o êxtase autodestrutivo oriundo da religiosidade mística, e aquele vivido pelos profetas hebreus e expresso na forma de justiça.

Nas palavras deste teórico:

A estória do conflito entre o profeta Elias e os sacerdotes de Baal é significativa, pois mostra diferentes tipos de êxtase. O êxtase produzido pela presença do Espírito de Baal nas mentes e corpos de seus sacerdotes está relacionado com a auto-intoxicação e a auto-mutilação, enquanto o êxtase de Elias é o de um encontro eu-tu na oração que certamente transcende, em intensidade e efeito, as experiências cotidianas, mas não elimina nem desintegra no centro pessoal do profeta e não produz intoxicação física. Em todas as partes, o Antigo Testamento segue essa linha. Não há Presença Espiritual pura onde não há humanidade e justiça. Sem elas – e este é o critério que os profetas aplicam a sua própria religião – existe tão-somente Presença Espiritual demonizada e profanizada. (TILLICH, 2005, p.597)

De acordo com Tillich (2005, p.126), o êxtase não pode ser produto da inventividade humana, ele é a forma através da qual o mistério é revelado “[...] dentro da totalidade de nossas condições psicológicas. Ele aparece através delas, mas não pode ser derivado delas.”

Na experiência extática a ambiguidade própria do mistério é preservada pelo “[...] poder aniquilador da presença divina (*mysterium tremendum*)”, e ao mesmo tempo é superada pelo fascínio dessa presença. Nesse sentido o teólogo afirma: “O êxtase une a experiência do abismo, ao qual é conduzida a razão em todas as suas funções, e a experiência do fundamento, no qual a razão é possuída pelo mistério de sua própria profundidade e da profundidade do ser em geral.” (TILLICH, 2005, p.126)

Apesar do choque ontológico que o paradoxo da revelação impõe sobre o ser humano, a estrutura racional da mente não é rompida, o êxtase a preserva. No entanto, quando estas

revelações não são expressas na forma da justiça elas se tornam demoníacas, e aqueles que a proferem são chamados de “falsos profetas”. Assim, o demoníaco desconfigura a revelação, através da expressão idólatra da subjetividade humana. Para Tillich as narrativas que formam os documentos das religiões clássicas, entra elas o Antigo Testamento, atestam tal afirmação. Em termos tillichianos:

Os relatos sobre a experiência extática na literatura clássica das grandes religiões coincide neste ponto – enquanto a possessão demoníaca destrói a estrutura racional da mente, o êxtase divino os afirma. ‘Revelações’ demoníacas são desmascaradas e rejeitadas em muitas fontes religiosas, especialmente no AT. Uma pretensa revelação em que a justiça como princípio da razão prática, seja violada é antidivina e portanto, considerada uma mentira. O demoníaco cega; não revela. No estado de possessão demoníaca a mente não está de fato ‘fora de si mesma’, mas em poder de alguns elementos dela mesma que aspiram ser a totalidade da mente, apoderam-se do centro do eu racional e o destroem. Há contudo, um ponto de identidade entre êxtase e possessão. Em ambos os casos, a estrutura habitual sujeito-objeto da mente é desativada. Mas o êxtase divino não viola a totalidade da mente racional, ao passo que a possessão demoníaca a enfraquece ou a destrói. Isso indica que o êxtase, embora não seja um produto da razão, não destrói a razão. (TILLICH, 2005, p.126)

Importante frisar que Paul Tillich não percebe a possessão demoníaca como, o domínio de um ser ontológico sobre a razão humana. O demoníaco é a manifestação da subjetividade não permeada pela revelação, por isso diferente êxtase. Nesse sentido, ele ressalta a diferença entre êxtase e entusiasmo, o primeiro é a forma pela qual a revelação se manifesta, o segundo seria o perigoso trilhar de uma subjetividade vazia rumo a destruição do eu centrado.

### **3.2.2 – Êxtase e Presença Espiritual**

O êxtase implica em um estar possuído pelo Espírito divino, isso é o que Tillich chama de “Presença Espiritual”. Esse é o símbolo que aponta para a dimensão do espírito como parte integrante da existência humana. Segundo Tillich (2005, p.567): “Sem esta experiência de espírito, o ser humano não seria capaz de expressar a experiência revelatória do ‘Deus presente’ em termos de ‘Espírito’ ou Presença Espiritual”.

Algumas questões surgem desta relação entre o Espírito divino e o espírito humano. Seria realmente possível contemplar o infinito através da finitude? Isto não seria uma tentativa de condicionar o incondicional? Para Tillich é através do êxtase que o espírito humano se conecta ao Espírito divino, em autotranscendência a realidade humana toca a divina sem desfazer-se nela. O teólogo ainda salienta:

Se o Espírito divino irrompe no espírito humano, isto não significa que repouse nele, mas que eleva o espírito humano para fora de si mesmo. [...] O espírito, uma dimensão da vida finita é levado a uma autotranscendência efetiva; é possuído por algo último e incondicional. Ele continua a ser espírito humano; continua a ser o que é, mas ao mesmo tempo, sai de si mesmo sob o impacto do Espírito divino. Êxtase é o termo clássico para designar este estado[...] O êxtase não destrói a centralidade do eu integrado. Caso o fizesse, isso representaria possessão demoníaca em vez da presença criativa do Espírito. Embora o caráter extático da experiência da Presença Espiritual não destrua a estrutura racional do espírito humano, ela realiza algo no espírito humano que este não poderia fazer por si mesmo. Quando ela se apodera do ser humano, cria vida sem ambiguidade. O ser humano, em sua autotranscendência, pode ansiar por ela, mas não consegue alcançá-la, a não ser que o primeiro seja possuído por ela. O ser humano permanece em si mesmo. Pela própria natureza da autotranscendência, ele é levado a formular a pergunta pela vida sem ambiguidade, mas a resposta precisa vir a ele através do poder criativo da Presença Espiritual. (TILLICH, 2005, p.567-568)

O êxtase é exatamente a condição humana vivida sob “Presença Espiritual”, é o estar possuído pelo Espírito divino. Nesse estado, o ser humano é conduzido para além de si mesmo sem sair de si mesmo, por isso não há perda da razão. Um dualismo que poderia conduzir à aniquilação do finito pelo infinito, mas, segundo Tillich (2005, p.570), “[...] religiosamente falando, Deus não precisa destruir seu mundo criado, que é bom em sua natureza essencial, para manifestar-se nele.”

Na história da religião alguns relatos descrevem o êxtase como a obra do Espírito que aparentemente contradiz a razão humana. Entre esses relatos, ainda que não faça menção direta, está o texto de 1Sm 10,6 no qual o rei Saul, pelo Espírito de Javé, é transformado em um outro homem. O que para alguns seria a expressão da irracionalidade do profetismo extático, para Tillich é apenas ação do êxtase no interior de quem experimenta a Presença Espiritual. Esta e outras situações são assim descritas:

O Espírito apresenta efeitos corporais: transferência de uma pessoa de um lugar a outro; alterações no interior do corpo, como a geração de uma nova vida; penetração de corpos sólidos, etc. O Espírito também apresenta efeitos psicológicos de caráter extraordinário que revestem o intelecto ou a vontade de poderes acima da capacidade natural da pessoa, tais como o conhecimento de línguas estrangeiras, acesso aos pensamentos mais íntimos de outra pessoa e influências terapêuticas, mesmo à distância. Independente de sua confiabilidade histórica, estes relatos apontam para duas qualidades importantes da presença Espiritual: seu caráter universal e extraordinário” (TILLICH, 2005, p.570)

Estes aspectos extraordinários revelam que a Presença Espiritual é capaz de responder a todos aspectos da ambiguidade humana além de ressaltar a unidade da vida. Por isso é

possível afirmar que a estrutura racional e inteligente do ser humano não é destruída quando em estado de êxtase. O êxtase preserva a razão, não a destrói.

### **3.3 – A Causa de uma possível sublimação**

A pouca ênfase dada por Tillich ao entusiasmado profetismo extático, não se dá pelo receio de que o elemento emocional transtorne e desvirtue a mensagem dos profetas. Ao que parece a ênfase dada ao elemento ético do profetismo bíblico, reflete uma opção do teólogo luterano por não estimular o sectarismo heterônomo, gerado por grupos que enfatizam em seu discurso o elemento subjetivo da experiência religiosa, e reduzem o êxtase ao legalismo.

Em sua obra “História do Pensamento Cristão”, ao falar sobre o Montanismo, movimento espiritual do segundo século cujo o líder se autoproclamava portador da “Nova Profecia”, Tillich (2007, p.59) deixa claro seu receio com esses movimentos ditos revolucionários que, em suas palavras, “[...] pensam representar a época do Espírito. Acontece, porém, que ao se procurara fixar o conteúdo do ensinamento do Espírito, o resultado é extremamente pobre [...] não se vê nada de novo ou, pior ainda, o novo não passa da forma mais ou menos racional de moralismo.”

Em outra passagem da mesma obra ele ressalta a ação de Lutero na luta contra os grupos sectários e heterônomos. De acordo com Tillich (2007, p.240): “Lutero e os outros reformadores preocupavam-se com a maneira como as seitas se isolavam reivindicando ser a verdadeira igreja e seus membros os eleitos. Os reformadores não podiam admitir essa atitude e eu acho que estavam certos.”

#### **3.3.1 – O risco da heteronomia**

A heteronomia e autonomia são polos estruturais distintos da razão, ambos constituem a razão efetiva do ser humano. “Embora nunca completamente separados, eles incorrem em conflitos autodestrutivos que não podem ser resolvidos à base da razão efetiva” (TILLICH, 2005, p.97). Tais conflitos suscitam a pergunta pelo absoluto e podem conduzir a razão a uma teonomia.

A autonomia na perspectiva tillichiana é definida da seguinte forma:



Autonomia não significa a liberdade do indivíduo de ser uma lei para si mesmo [...] Autonomia significa a obediência do indivíduo a lei da razão, lei que ele encontra em si mesmo como ser racional. O *nomos* (lei) do *autos* (self) não é a lei da estrutura da própria personalidade. É a lei da razão subjetivo-objetiva. É a lei implícita na estrutura de logos da mente e da realidade. A razão autônoma, ao afirmar-se em suas diferentes funções e nas exigências estruturais destas, usa ou rejeita aquilo que é simplesmente uma expressão de um indivíduo dentro dele ou ao redor dele. (TILLICH, 2005, p.97)

Neste sentido, a autonomia permite ao indivíduo libertar-se da clausura da existência, questionar os sistemas autoritários externos e internos, autodeterminar suas próprias leis e vontades. Já a heteronomia é apresentada da seguinte maneira:

A heteronomia impõe uma lei (*nomos*) estranha (*heteros*) a uma ou a todas as funções da razão. Ela emite ordens a partir de 'fora' sobre como a razão deveria aprender e configurar a realidade. Mas este 'fora' não significa meramente 'do exterior'. Ele representa, ao mesmo tempo, um elemento da própria razão, isto é, da profundidade da razão. (TILLICH, 2005, p.97)

Em Tillich a autonomia é vista como o elemento estático da racionalidade, no qual o indivíduo obedece de forma absoluta a razão que estrutura a realidade na mente humana. Já a heteronomia se dá enquanto elemento dinâmico que relativiza a autodeterminação racional, em prol de uma determinação externa. Como estão em polos distintos, mas nunca completamente separadas, o conflito é inevitável, e é exatamente deste confronto que surge a pergunta pela teonomia. Assim Tillich (2005, p.98) define teonomia:

Teonomia não significa aceitação de uma lei divina imposta à razão por uma autoridade suprema. Significa a razão autônoma unida à sua própria profundidade. Numa situação teônoma, a razão se efetiva a si mesma em obediência a suas leis estruturais e no poder de seu próprio fundamento inexaurível. Já que Deus (*theos*) é a lei (*nomos*) tanto da estrutura quanto do fundamento da razão, ambos, estrutura e fundamento, estão unidos nele, e sua unidade se manifesta numa situação teônoma.

Quando há teonomia, a autonomia não é suprimida nem a liberdade da autodeterminação é negada, e a heteronomia manifesta-se de forma genuína como elemento pertencente à profundidade da razão. No entanto, quando a unidade teônoma é rompida pelo conflito entre autonomia e heteronomia, a razão é posta em risco pois esse embate tende a destruí-la. Tillich destaca alguns momentos nos quais estes embates foram sentidos:

O conflito entre autonomia e heteronomia é a chave para qualquer compreensão tanto do desenvolvimento grego quanto do moderno e de muitos outros problemas da história espiritual da humanidade. A história da filosofia grega, por exemplo, pode ser descrita como uma curva que começa com o período pré-filosófico, ainda teônomo (mitologia e cosmologia), seguindo-se

então a lenta elaboração das estruturas autônomas da razão [...]. Durante a alta Idade Média, levou-se a cabo a teonomia [...] sob a predominância de elementos heterônomos. [...] No período do Renascimento e da Reforma, o conflito cobrou nova intensidade. O Renascimento que mostrava um caráter teônimo em seus inícios neoplatônicos [...] tornou-se cada vez mais autônomo em seu desenvolvimento posterior. [...] A Reforma, que, ao contrário, em seus primeiros anos unira a ênfase religiosa à cultura da autonomia [...] muito cedo se converteu a uma heteronomia que, em alguns aspectos, inclusive superou a Idade Média tardia [...]. Nos séculos 18 e 19 apesar de alguns remanescentes e algumas reações heterônomas, a autonomia obteve uma vitória quase absoluta. A ortodoxia e o fundamentalismo, estéreis e ineficazes, ficaram a margem da vida cultural. As tentativas clássicas e românticas para reestabelecer a teonomia com meios autônomos [...] não lograram êxito, produzindo reações tanto a favor de uma autonomia radical [...] quanto de uma forte heteronomia. (TILLICH, 2005, p.98-99)

A dupla luta contra uma autonomia vazia e sem profundidade, e contra uma heteronomia idólatra e destrutiva, remonta aos tempos proféticos. A mensagem profética conclama seus ouvintes ao retorno à teonomia, que não deve ser vista como um estabelecimento de novas leis supostamente divinas, e sim como o surgimento de uma nova realidade na qual tudo se dirige ao divino. Um novo tempo, o perfeito *kairós*, nas palavras do profeta Isaías “[...] o ano aceitável do SENHOR e o dia da vingança do nosso Deus; a consolar todos os que choram. (Is. 61,2). Como afirma Tillich (2005, p.158): “Onde há teonomia, nada do que se considera verdadeiro e justo é sacrificado.”

Em sentido inverso estão aqueles que, nas palavras de Tillich, insistem na manutenção de um sacramentalismo distorcido que impõe “[...] à mente humana, leis religiosas ou seculares, alienadas. Não considera a estrutura lógica da mente e do mundo. Destrói a honestidade da verdade e a dignidade da pessoa [...]. Mina a liberdade criadora e a humanidade da pessoa. (TILLICH, 1992, p.76). Estes, em nome do estabelecimento de uma pretensa ordem rompida, reivindicam para si a única e possível representação do absoluto, trazendo sobre si mesmo a autoridade para representar o infinito, apresentando-se como única possibilidade de acesso ao divino.

Tanto sacerdotes como os “falsos profetas”, comprometidos com o opressor sistema estabelecido, manifestavam em suas ações o poder destrutivo de uma heteronomia idólatra. A respeito destes pastores que apascentavam a si mesmo o profeta Isaías anuncia:

Pelo que, quando estendeis as mãos, escondo de vós os olhos; sim, quando multiplicais as vossas orações, não as ouço, porque as vossas mãos estão cheias de sangue. Lavai-vos, purificai-vos, tirai a maldade de vossos atos de diante dos meus olhos; cessai de fazer o mal. Aprendei a fazer o bem; atendei à justiça, repreendei ao opressor; defendei o direito do órfão, pleiteai a causa das viúvas. (Is.1,15-17)

Tillich na penúltima parte da sua obra “Teologia Sistemática” (2005), ao abordar “o humanismo e a ideia de teonomia”, faz uma afirmação que certamente reflete a crítica profética em sua denúncia ao enganoso zelo expresso por práticas rituais sem sentido, que mascaravam atos de injustiça. Em situações como esta, não há teonomia.

Não há teonomia onde se rejeita uma exigência válida de justiça em nome do sagrado, ou onde um ato válido de autodeterminação pessoal é impedido por uma tradição sacra, ou onde um novo estilo de criação artística é suprimido em nome de formas pretensamente eternas de expressividade. Em todos estes exemplos, a teonomia acaba sendo distorcida em heteronomia; elimina-se nela o elemento da autonomia – reprime-se a liberdade que caracteriza o espírito humano bem como o Espírito divino. (TILLICH, 2005, p.693)

Em Tillich a crítica profética será a base que forjará o conceito “princípio protestante”. Um princípio que em si manifesta a crítica profética ao estabelecimento do poder heterônomo sobre a manifestação religiosa, sendo uma crítica da Igreja sobre a própria Igreja, o prenúncio escatológico do novo tempo, no qual o Novo Ser será a realidade absoluta sobre todos e a teonomia será reestabelecida.

### **3.4 – O princípio profético protestante**

Para Enio Mueller (2006, p.6) este é um conceito relativamente tardio na teologia tillichiana. Princípio neste sentido não indica “início”, consiste em uma consciência norteadora que será a medida de toda realidade religiosa. O princípio protestante em seu fundamento, é a confirmação da vitalidade da crítica profética aliada ao protesto oriundo da Reforma.

De acordo com Tillich (2005, p.234): “O princípio protestante é a reafirmação do princípio profético em seu ataque contra uma igreja que se considerava absoluta e que, por isso, se encontrava demoniacamente deformada. Tanto os profetas quanto os reformadores anunciaram as implicações radicais do monoteísmo exclusivo.”

O princípio protestante nasce no período da Reforma, fruto de uma rejeição ao enrijecimento sacramental católico que, pela afirmação de sua autoridade, transformava “[...] sacramento em lei, em pressão contra Deus; pela despersonalização do amor, reduzido a obras salutares”. (HIGUET, 2002, p.70-71). Nesse contexto líderes religiosos transformavam-se em absolutos detentores da autoridade divina, trazendo sobre uma superioridade sacramental que lhes impelia para longe da prática da justiça.

Para Tillich (2005, p.687), o princípio protestante é protestante, não por ser exclusivo das igrejas procedentes da Reforma, e sim porque protestam contra a “auto-elevação trágico demoníaca da religião”. Em seu protesto toda e qualquer tentativa de transformar o relativo em absoluto, o limitado em ilimitado, será rechaçada ainda que uma auto-crítica seja necessária. Essa percepção é ressaltada quando Tillich aborda as ambiguidades humanas presentes na Comunidade Espiritual.

A liderança religiosa apresenta as mesmas possibilidades profanas e demoníacas que as demais formas de liderança. Os constantes ataques dos profetas e apóstolos aos líderes religiosos de seu tempo não prejudicaram a igreja, mas a preservaram. E isto também vale para o dia de hoje.[...] A fraqueza protestante da autocrítica contínua é sua grandeza é um sinal do impacto Espiritual sobre ela" (TILLICH, 2005, p.654)

Para Tillich a Igreja, a exemplo dos profetas do antigo Israel, precisa expressar o protesto profético protestante através do seu fazer teológico em diálogo com a vida contemporânea. É preciso expressar não apenas nas doutrinas, mas concretamente o caráter incondicional do divino na concretude da história

Ao falar sobre o princípio protestante e a situação do proletariado, Paul Tillich descreve o princípio protestante como significado religioso capaz de julgar a situação humana. De acordo com Tillich (1992, p.183):

Esse nome, 'princípio protestante', vem do protesto dos 'protestantes' contra as decisões da maioria católica. Contém o protesto divino e o humano contra qualquer reivindicação absoluta feita por realidades relativas, incluindo mesmo qualquer Igreja protestante. O princípio protestante é o juiz de qualquer realidade religiosa e cultural, incluindo a religião e a cultura que se chamem 'protestantes'. O princípio protestante [...] é a expressão teológica a verdadeira relação entre o incondicional e o condicional ou, religiosamente falando, entre Deus e o ser humano. [...] Guarda-nos contra as tentativas do finito e do condicional de usurpar o lugar do incondicional no pensamento e na ação. É o julgamento profético contra o orgulho religioso, arrogância eclesiástica, e a autossuficiência secularizada com suas consequências destruidoras.

Para Tillich, o princípio protestante não pode estar restrito ao ambiente eclesial. Se no mundo secular a situação humana diante do absoluto pode ser expressa, é lá que ele deve manifestar-se. Como a palavra profética que fala da vida para a vida, o princípio protestante conclama a igreja a uma vivência teológica relevante. Como afirma o teólogo:

A teologia não tem nenhuma tarefa mais importante do que é esta: de expressar o protesto protestante radical e penetrantemente na sua elaboração doutrinária e na maneira como trata os diversos aspectos da vida

contemporânea. A igreja deve pronunciar esse protesto incondicionalmente por causa do caráter incondicional do divino, e, ao mesmo tempo, deve expressá-lo concretamente por causa do caráter concreto da situação histórica" (TILLICH, 1992, p.224)

Sendo assim, a principal tarefa do protestantismo, foi e será estimular o protesto profético. Desse protesto novas vozes precisam surgir, profetas e profetisas que se levantem contra todo e qualquer tipo de injustiça, mártires contemporâneos, vozes que clamam no deserto, e preparam um novo tempo. Em suas palavras:

A contribuição mais importante do protestantismo ao mundo no passado, no presente e no futuro é o princípio do protesto profético contra quaisquer poderes que reivindicam para si caráter divino - seja a Igreja ou Estado, o partido ou o líder.[...] O protesto protestante profético é mais urgente hoje do que no passado: é o protesto contra o abuso demoníaco das autoridades e poderes centralizados, e se desenvolve sob as pressões do novo coletivismo. [...] Sem a crítica profética as novas autoridades e poderes caíram numa desintegração ainda mais desastrosa. A crítica exige testemunhas e mártires. Sem estes, o protesto protestante profético nunca se realizará." (TILLICH, 1992, p.246-247)

É compreensível entender o porque da associação profética ao princípio protestante tillichiano. Os profetas, realmente assumem a denúncia como uma das ferramentas na propagação da vontade divina, e em muitos casos o discurso ácido provoca reações nas instituições religiosas estabelecidas. No entanto, o profeta também é o canal de revelação do mistério divino manifesto em êxtase. Quando o elemento ético da profecia torna-se o único viés para a crítica, o profeta nesse sentido assume características de um ideal analista social, o que em si representa parte do caráter da manifestação profética. Se é impossível dissociar o elemento ético do discurso religioso nos profetas, de igual modo separar o entusiasmo extático da profecia.

Como interprete da modernidade Tillich pensa a profecia a partir da ética, e nesse sentido é difícil para o teólogo pensar em um entusiasta, que em meio ao transe profético levanta sua voz para proclamar a justiça divina, que levanta suas denúncias em meio a altos gritos diante das portas da instituição estabelecida. Este comportamento nada usual, não se encaixa no protesto profético tillichiano.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Seja como árduos defensores dos princípios éticos estabelecido por Javé ao seu povo de todos os tempos, ou como inspiração para a vivência de uma espiritualidade mais profunda daqueles que querem com Deus pela vida caminhar, os profetas continuam exercendo sua influência. Por intermédio da palavra, de certa forma eternizada através dos textos bíblicos, as vozes dos profetas e profetizas do antigo Israel, ecoam para além dos espaços religiosos e trazem à tona conceitos que de geração em geração são continuamente reinterpretados.

Ao trilhar o caminho percorrido do “êxtase à ética” na reinterpretação do movimento profético feita por estudiosos protestantes do início do século XX, este trabalho buscou compreender como tal apropriação foi feita e se realmente ela refletia a complexidade e amplitude deste movimento religioso, expresso nos textos bíblicos. Para isso o trabalho mostrou ao longo dos seus capítulos a multiformidade do movimento profético em seu nascedouro, descreveu como esta múltipla grandeza foi sendo reduzida apenas ao seu elemento ético ao longo da modernidade e identificou as possíveis razões que levaram ao sublimar do entusiasmo profético, expresso por exemplo na teologia de Paul Tillich.

No primeiro capítulo foi empreendida uma abordagem conceitual do profetismo e do êxtase, o que permitiu uma melhor compreensão desse movimento expresso pela literatura bíblica e tão importante na formação do pensamento teológico moderno. Ao traçar os antecedentes da profecia veterotestamentária o êxtase mostrou-se como elemento crucial nas manifestações proféticas do antigo Oriente. Documentos antigos revelaram que profetas egípcios, babilônicos e cananeus expressavam os oráculos divinos em transe extático, um comportamento herdado pelos primeiros profetas do antigo Israel, mas também relatado nos escritos dos profetas posteriores.

O êxtase foi um traço característico dos diferentes tipos de profetismo entre eles o profetismo de corte, o profetismo marginal, o profetismo literário e o profetismo extático. Neste sentido é um conceito chave para interpretação do movimento profético pois esteve presente desde o início do profetismo do antigo Israel, sendo fundamental tanto para os primeiros profetas nômades como para a tardia profecia literária. O êxtase como parte da experiência humana é capaz de manifestar-se nas mais variadas emoções, e, quando adentra nos espaços religiosos é capaz de transformar aqueles que o experimentam, no caso dos profetas do antigo Israel a melhor palavra para caracterizar tal estado é “transe”.

Essa associação foi ao longo da história do cristianismo evitada, movimentos extáticos foram sendo gradualmente sublimados, o transe extático foi legado a religiões outras, “estranhas” a um cristianismo que gradualmente requeria dos seus adeptos o “culto racional”. O resgate das correlações entre êxtase e profecia empreendidas por esse trabalho em seu primeiro capítulo cumpriu o primeiro objetivo que era destacar o caráter extático da profecia, e ao mesmo tempo apontou para o objetivo seguinte, identificar as razões que levaram ao eclipsar do entusiasmo extático próprio da profecia veterotestamentária.

No segundo capítulo o papel da modernidade na interpretação da literatura profética foi destacado. Nesta nova maneira de perceber o mundo o racionalismo tornou-se o instrumento mais confiável de acesso a realidade, textos diversos ainda que considerados para alguns como sagrados, precisavam passar pelo crivo dos racionais métodos históricos e críticos. Muito embora o racionalismo tenha inicialmente livrado a pesquisa bíblica do enrijecimento dogmático próprio do período escolástico, nesta maneira de interpretar o texto a figura do profeta foi transformada no perfeito padrão ético e moral. Sendo assim, era preciso evitar o êxtase, era preciso sublimar quaisquer características que associassem o profeta aos antigos *nebiim* e ao seu característico frenesi extático. Para isso algumas características inerentes ao profetismo foram sendo gradualmente afastadas, o êxtase passa ser percebido como consequência de um estado de enlevo vivido pelo profeta, as práticas mágicas presentes nas manifestações proféticas legadas apenas ao período nômade da profecia, finalmente o êxtase passa a ser desassociado do transe.

Neste capítulo a hipótese mais uma vez é confirmada e ao mesmo tempo excedida, isso porque houve, por parte de teólogos e biblistas modernos, a deliberada intensão de sublimar o elemento extático da profecia, um processo comum a toda apropriação hermenêutica. No entanto, ao eleger o profeta como ideal ético a ser seguido, o êxtase não é desassociado do profetismo antes é transformado em mais uma expressão da racionalidade expressa através da emoção. O êxtase não transcende a razão, é interpretado como parte integrante da mesma. Tal percepção moderna foi expressa nos escritos de Paul Tillich e analisada pelo capítulo que se segue.

No terceiro capítulo a dissertação analisou, a influência dos pressupostos racionais estabelecidos pela modernidade, sobre a interpretação que o teólogo sistemático Paul Tillich fez no profetismo bíblico. Para isso identificou a presença e a influência que os escritos proféticos exerceram na formulação de conceitos essenciais à teologia tillichiana. Os profetas na extensa obra do referido autor, são vistos não apenas como anunciadores da revelação e dos

desígnios divinos, antes são percebidos como modelos na crítica a todos que negligenciem a natureza incondicional do divino. O capítulo buscou entender, a partir da presença profética nos seus escritos, como Tillich conceituou o êxtase e se este conceito estaria ligado aos elementos críticos da profecia.

Como resultado dessa investigação o trabalho constatou que o êxtase tillichiano permite o transcender da estrutura sujeito-objeto, sem dissociá-la da razão humana e neste sentido ele é a condição humana vivida sob a Presença Espiritual e por isso parte integrante da crítica profética que produzirá o princípio profético protestante. Tillich dessa forma acentua o elemento ético do profetismo, e sublima entusiasmo extático próprio do profetismo. Tal ênfase, no entanto, expressa o receio de Tillich de que a Igreja fosse cooptada pelos apelos heterônomos de sua época, e como os movimentos entusiásticos de sua época cedesse aos impulsos demoníacos e desintegrantes.

Em suma, se o trabalho inicia com a desconfiança de que o preconceito histórico para com os movimentos entusiastas fizeram com que a apropriação feita pela teologia protestante do século XX do movimento profético veterotestamentário tenha sido parcial, esse mesmo trabalho conclui que a parcialidade na interpretação tenha sido resultado de uma determinada intenção. Muito embora à época tal apropriação tenha tido suas justificativas, o profetismo foi apenas parcialmente interpretado tendo em vista que, intencionalmente os elementos éticos são destacados, intencionalmente o êxtase é racionalizado.

Apesar das limitações próprias de toda pesquisa, esse trabalho traz à tona outras questões que merecem ser futuramente pesquisada. Existiriam outras influências que mediarão a interpretação do profetismo bíblico? O êxtase, como elemento integrante de toda expressão religiosa, indicaria um possível caminho para o diálogo religioso entre cristianismo e religiões que tem no transe religioso importante canal de comunicação entre o mundo divino e o humano? A não dissociação entre o elemento ético e extático, expresso no profetismo veterotestamentário, encontraria espaço no cristianismo contemporâneo? Todas estas questões são caminhos que esse trabalho indiretamente aponta, e, certamente trará aos pesquisadores novas fronteiras a serem alcançadas.



## 6 – REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007

ALMEIDA, João F. **A Bíblia Sagrada** ed. revista e corrigida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

AMSLER, S., ASURMENDI J., AUNEAU J. e MARTIN-ACHARD R. **Os profetas e os livros proféticos**. São Paulo: Paulinas, 1992.

ANDRÉ, Gunnel. Ecstatic prophecy in the Old Testament. **Scripta Instituti Donneriani Aboensis**, v. 11, p. 187-200, 1982. Disponível em: <https://journal.fi/scripta/article/view/67139> Acesso em 14 de Jul. de 2018.

ARAÚJO, Glauber S. Paul Tillich e sua teologia da cultura. **Correlatio**, v. 9, n. 17, 2010. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/2149/2143>. Acesso em 15 de Maio de 2018.

BACH, Maurizio. Carisma e racionalismo na sociologia de Max Weber. **Sociologia & antropologia** v. 1, n. 1, p. 51-70, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/sant/v1n1/2238-3875-sant-01-01-0051.pdf>. Acesso em 01 de Jul. de 2018.

BÍBLIA de Jerusalém: nova edição, revista e ampliada. 4. imp. São Paulo: Paulus, 2006.

BORTOLLETO, Fernando F. (org.). **Dicionário Brasileiro de Teologia**. São Paulo: ASTE, 2008.

BRAATEN, Carl. Paul Tillich e a tradição cristã. **Paul Tillich. Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX**, p. 22-27, 1986.

BRIGHT, John. **História de Israel**. São Paulo: Paulinas, 1978.

BRUEGGEMANN, Walter. **Teologia do Antigo Testamento**: testemunho, disputa e defesa. Santo André: Academia Cristã, Paulus, 2014.

CALDERELLI, Paulo. **Dicionário enciclopédico de psicologia geral**. São Paulo: Formar, 1972.

CALVANI, Carlos E. B. Espiritualidade e pregação em Tillich. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo: EST, v. 44, n. 2, 2004.

\_\_\_\_\_. Vida e obra de Paul Tillich a partir de seu contexto. In: TADA, Elton; SOUZA Vítor. (Org.). **Paul Tillich e a linguagem da religião**. Santo André: Editora Kapenke, 2018, v. 1, p. 57-80.

\_\_\_\_\_. Paul Tillich: aspectos biográficos, referenciais teóricos e desafios teológicos. in. Paul Tillich: trinta anos depois, **revista Estudos de religião**, São Bernardo do Campo: UESP, ano X, n. 10, 1995.

CORDERO, Maximiliano G. **La Biblia y el legado del antiguo Oriente**: el entorno cultural de la historia de salvación. Madri: Editora Católica, 1977. Disponível em: <http://libroesoterico.com/biblioteca/ESPECIALES1/GARCIA-CORDERO-Maximiliano-La-Biblia-y-el-Legado-del-Antiguo-Oriente-AFR-BAC-390.pdf> . Acessado em 15 de Fev. de 2018

COSTA, José Carlos Lima. Teologia Bíblica e Teologia Sistemática: um diálogo crítico. In: **Colloquium: Revista Multidisciplinar de Teologia**. 2016. p. 24-43. Disponível em: <http://www.faculdebaptistacariri.edu.br/colloquium/index.php/revista/article/view/12/10>. Acessado em 02 de Jan. de 2019.

DEI, Daniel. **Effects of Protestant liberal theology on contemporary Christian culture**: theological reflections. 2018.193 p. ( Ph.D thesis) – North-West University, South Africa, 2018.

FERREIRA, Norma Sandra A. As pesquisas denominadas" estado da arte. **Educação & sociedade**, v. 23, p. 257, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/es/v23n79/10857.pdf> . Acessado em: 23 de Abril de 2018

FOHRER, Georg. **História da Religião de Israel**. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2015.

FRAZER, James George. **The Golden Bough**: a Study in Magic and Religion. Part 1. The magic art and the evolution of kings. Vol. 1 - London: The MacMillan Press, 1920.

FRAZER, James George. **Adonis, Atis, Osires**. Studies in the History of Oriental Religion. Vol 1 - London: The MacMillan Press, 1914.

FÜGLISTER, Notker. Arrebatados por Iahweh – Anunciadores da palavra – História e estrutura do profetismo em Israel, in **Palavra e mensagem do Antigo Testamento**, São Paulo: Editora Teológica, 2004.

GERSTENBERGER, Erhard. **Teologias no Antigo Testamento**: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2007.

GEORGE, A. R. STEPHANIE DALLEY (ed.): The legacy of Mesopotamia. xviii, 227 pp. Oxford: Oxford University Press, 1998.-. **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, v. 64, n. 1, p. 101-152, 2001.

GOTTWALD, Norman K. **Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica**. São Paulo: Paulus, 1988.

GROSS. Eduardo. Religião, Ontologia e Política na Obra Inicial de Paul Tillich. **Numen**,: revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora, v. I, n. I. p. 165- 187

GUNNEWEG, Antonius HJ. **Teologia Bíblica do Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Teológica: Edições Loyola, 2005.

HASEL, Gehard. F. **Teologia do Antigo e Novo Testamento**: questões básicas no debate atual. São Paulo: Ed. Academia Cristã, 2007.

HIGUET, Etienne. O método da Teologia Sistemática de Paul Tillich – A relação da razão e da revelação. in. Paul Tillich: trinta anos depois, **revista Estudos de religião**, São Bernardo do Campo: UESP, ano X, n. 10, 1995.

HIGUET, Etienne; MARASCHIN, Jaci. Atualidade da teologia da cultura de Paul Tillich. **Revista eclesiástica brasileira**, n. 213, 1994.

\_\_\_\_\_. ; \_\_\_\_\_. **A forma da religião**: leituras de Paul Tillich no Brasil. Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

HÖLSCHER, Gustav. **Die Profeten**. Leipzig : J.C. Hinrichs, 1914.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura** . Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KESSLER, Rainer. **História Social do Antigo Israel**. São Paulo: Paulinas, 2009.

KIRST, Nelson et al. **Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.

KUNZ, Marivete Zanoni. A vida do profeta como paradigma para a sua pregação. In: **Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST**. 2012. p. 477-492. Disponível em: <http://anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/view/101> . Acessado em 18 de Abr. 2018.

LEWIS. Ioan M. **Êxtase religioso**: um estudo antropológico da possessão por espírito e o do xamanismo. Editora Perspectiva: São Paulo, 1977.

LIENHARD, Marc. Martinho Lutero. In: LACOSTE, Jean-Yves (Ed.). **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004.

LIMA, Maria L.C. **Exegese bíblica**: teoria e prática. São Paulo: Paulinas, 2014

LINDBLOM, Johannes. **Prophecy in ancient Israel**. Blackwell, 1962.

LÖWY, Michael. A escola de Frankfurt e a modernidade. **Novos estudos**, São Paulo: CEBRAP, v. 32, mar. 1992.

MAGALHÃES, Antônio C.M.. **A história e o reino de Deus na teologia de Paul Tillich**. Estudos de Religião, p. 97-121, 1995.

MACKINTOSH, Hugh R. **Teologia moderna**: de Schleiermacher a Bultmann. Trad. Deuber de Sousa Calaça, São Paulo: Novo Século, 2002.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magic, Science and Religion**. New York: Anchor Books. 1954 [1948].

\_\_\_\_\_. **Magic, science and religion and other essays**. Londo: Read Books Ltd, 2014.

MARÍN, Juan A. B. **El profetismo en el Próximo Oriente antiguo**. ITDA: Albacete, 2012. Disponível em:.

MOURA, Rogério Lima. A Cidade de Ugarit: Contribuições para o Estudo da Religião do Antigo Israel. **Revista do Núcleo de Estudos de Religião e Sociedade (NURES)**. ISSN 1981-156X, n. 32, 2016.

MOON, YunJung. Albrecht Ritschl (1822-1889) in **The Boston Collaborative Encyclopedia of Modern Western Theology**. 1998. Disponível em:

[http://people.bu.edu/wildman/bce/mwt\\_themes\\_675\\_ritschl.htm#Albrecht%20Ritschl%20\(1822-1889\)](http://people.bu.edu/wildman/bce/mwt_themes_675_ritschl.htm#Albrecht%20Ritschl%20(1822-1889)). Acessado em: 20 de Dez. de 2018.

MUELLER, Enio. Contatos e afinidades de Paul Tillich com a Escola de Frankfurt.

**Correlatio**, v. 2, n. 4, p. 54-76, 2003. Disponível em:

<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/view/1787/1772>. Acessado em: 05 de Jan. de 2019.

\_\_\_\_\_. “Princípio protestante e substância católica”: subsídios para a compreensão de uma importante fórmula de Paul Tillich. **Correlatio**, v. 5, n. 10, p. 5-18, 2006. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/1709>. Acessado em: 10 de Fev. de 2019.

MUELLER, Enio.; BEIMS, Robert W. **Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

NISSINEN, Martti. **Ancient Prophecy: Near Eastern, Biblical, and Greek Perspectives**. Oxford University Press, 2017

OLIVEIRA, David Mesquiat. A Pneumatologia de Lutero: uma aproximação. **REFLEXUS-Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões**, v. 11, n. 17, p. 161-178, 2017.

Disponível em: <http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/reflexus/article/view/474/418>. Acessado em 15 de Jan. de 2019

PACHECO, Thiago da Silva. Experiências e práticas sagradas dos profetas bíblicos. **Oracula**, v. 10, n. 15, p. 45-60, 2014. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/oracula/article/view/5755>. Acessado em: 28 de Dez de 2017.

PARKER, Simon B. Possession Trance and Prophecy in Pre-Exilic Israel. **Vetus Testamentum**, vol. 28, no. 3, 1978, pp. 271–285. Disponível em:

[www.jstor.org/stable/1517036](http://www.jstor.org/stable/1517036). Acessado em 27 de Dez. de 2018.

PINHEIRO, Jorge. **Teologia Socialista: os caminhos humanos no pensamento de Tillich e Dussel**. São Paulo: Fonte editorial, 2017.

PLÁCIDO, Reginaldo Leandro et al. **Na dimensão do espírito: uma leitura do Espírito Santo na teologia pentecostal em interface com a teologia sistemática de Paul Tillich**. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Faculdades EST, São Leopoldo, 2008.

POZZER, Kátia Maria Paim. Cidades mesopotâmicas: história e representações. **Anos 90**, v. 10, n. 17, 2003. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/anos90/article/view/6294/3764> . Acessado em 03 de Fev. de 2018.

\_\_\_\_\_. Escritas e Escribas: o cuneiforme no antigo Oriente Próximo. **Clássica-Revista Brasileira de Estudos Clássicos**, v. 11, n. 11/12, p. 61-80, 1999. Disponível em: <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/449/389>. Acessado em 03 de Fev. de 2018

REIMER, Haroldo. Profetismo in BORTOLLETO, Fernando F. (org.). **Dicionário Brasileiro de Teologia**. São Paulo: ASTE, 2008.

RIBEIRO, Claudio O. Paul Tillich e a Teologia Latino-Americana. **Revista de Cultura Teológica**. ISSN (impresso) 0104-0529 (eletrônico) 2317-4307, n. 10, p. 43-54, 1995. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/viewFile/14185>. , Acessado em 15 de Dezembro de 2017

\_\_\_\_\_. **Quando a Fé se Torna Idolatria**: a atualidade da relação entre Reino de Deus e História em Paul Tillich. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro-RJ, PUC, 2000.

\_\_\_\_\_. Se o socialismo ainda estiver em pauta... é fundamental ouvir o que Paul Tillich tem a nos dizer. **Correlatio**, v. 5, n. 9, p. 3-36. Disponível em <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/.../1716> , Acessado em 20 de Out. de 2017.

ROMANOWSKI, Joana P.; ENS, Romilda T. **As pesquisas denominadas do tipo “Estado da Arte” em Educação**. Revista Diálogo Educacional, v. 6, n. 19, 2006. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/dialogoeducacional/article/view/24176/22872> . Acessado em: 09 de Jan. 2018

RÚBIO, Alfonso G. **Teologia da libertação, política ou profetismo?**: visão panorâmica e crítica da teologia política latino-americana. Edições Loyola, 1983.

SANTOS, António R. Verdade escrita, Deus criador, estruturação do sagrado. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, n. 18-19, 2014. Disponível em: <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cienciareligioes/article/view/4496> . Acessado em 11 Mar. de 2018.

SANTOS, Rosileny A. **Entre a razão e o êxtase**: experiência religiosa e estados alterados de consciência. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. Êxtase, in BORTOLLETO, Fernando F. (org.). **Dicionário Brasileiro de Teologia**. São Paulo: ASTE, 2008.

SCHLAEPFER, Carlos Frederico; MAZZAROLO, Isidoro; OROFINO, Francisco. **A Bíblia**: introdução historiográfica e literária. Vozes, 2008.

SCHMIDT, Werner H. **A fé do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2004a.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2004b.

SCHWANTES, Milton. **“A terra não pode suportar suas palavras” (Am 7, 10):** reflexão e estudo sobre Amós. São Paulo: Paulinas, 2004.

\_\_\_\_\_. Profecia e estado: uma proposta para a hermenêutica profética. **Estudos Teológicos**, v. 22, n. 2, p. 105-145, 1982. Disponível em: [http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos\\_teologicos/article/viewFile/1313/1264](http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/viewFile/1313/1264). Acessado em: 05 de Dez. de 2018.

SELLIN, Ebelin; FOHRER, Georg. **Introdução ao antigo testamento**. São Paulo: Editora Academia Cristã Ltda, 2007.

SICRE, José. L. **A mensagem social nos profetas**. São Paulo: Paulus, 1990.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao Antigo Testamento**. Petrópolis: Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. **Profetismo em Israel: O profeta, os profetas, a mensagem**. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao profetismo bíblico**. Petrópolis: Vozes, 2016.

SILVA, Airton J. **A voz necessária**. Encontro com os profetas do século VIII aC. São Paulo: Paulus, 1998.

SILVA, Fernando C. Êxtase e sociedade no antigo oriente próximo. **Último Andar**, n. 14, p. 32-47, 2006. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/ultimoandar/article/download/12895/9381> . Acessado em: 19 de Ago. de 2017.

SOUSA, Ágabo B. **Vocação e espiritualidade no Antigo Testamento** – Compreendendo a espiritualidade a partir das narrativas de vocação. Rio de Janeiro: JUERP, 2003

TAMBLIAH, Stanley J. **Magic, science and religion and the scope of rationality**. Cambridge: University Press, 1990.

TAKATSU, Sumio. Paul Tillich: o teólogo da correlação. **Estudos Teológicos**, v. 3, n. 2, p. 58-67, 1963. Disponível em: [http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos\\_teologicos/article/view/1603](http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1603) . Acessado em: 15 de Jan. de 2019

TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

\_\_\_\_\_. **A era protestante**. São Paulo: Ciências da Religião, 1992.

\_\_\_\_\_. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 1986.

\_\_\_\_\_. **Dinâmica da fé**. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

\_\_\_\_\_. **História do pensamento cristão**. São Paulo: ASTE, 2007.

\_\_\_\_\_. **No limite**. São Paulo: Fonte editorial, 2016.

\_\_\_\_\_. **Textos selecionados.** São Paulo: Fonte editorial, 2006.

\_\_\_\_\_. **Teologia da Cultura.** São Leopoldo: Sinodal, 2009.

\_\_\_\_\_. **The Shaking of the Foundation.** New York: Harper & Row, 2012

\_\_\_\_\_. **The Essential Tillich.** University of Chicago Press, 1999.

\_\_\_\_\_. **The Encounter of Religion and Quasi-Religion:** Dialogue and Lectures. Lewiston-USA & Queeston-Canada & Lampeter-Wales, The Edwin Mellen Press, 1990, pp. 15-17.

TRESVARIAR. In: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Dicionário Aurélio básico da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988. p. 648.

ULLMANN, Reinholdo A. **Antropologia:** o homem e a cultura. Petrópolis: Vozes, 1991.

VON RAD, Gerhard. **Theologie des Alten Testaments.** Band 2, München: Chr. Kaiser Verlag, 1987.

\_\_\_\_\_. **Teologia do Antigo Testamento.** São Paulo: ASTE/ TARGUMIM, 2006.

WALKER, Wiliston. **História da Igreja Cristã.** - 3ª ed. - São Paulo: ASTE, 2006,

WEBER, Max. **Economia e sociedade:** fundamentos da sociologia compreensiva. v. 1. Brasília: UnB, 2015a.

\_\_\_\_\_. **Economia e sociedade:** fundamentos da sociologia compreensiva. v. 2. Brasília: UnB, 2015b.

\_\_\_\_\_. **Ensaio de sociologia.** 5ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2008a.

\_\_\_\_\_. **Ciência e política:** duas vocações. São Paulo: Cultrix, 2008b.

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento:** manual de metodologia. – São Leopoldo: Sinodal, 2009.

WILSON, Robert. **Profecia e Sociedade no Antigo Israel.** São Paulo: Paulinas, 1993.

\_\_\_\_\_. “Prophecy and Ecstasy: A Reexamination.” **Journal of Biblical Literature**, vol. 98, no. 3, 1979, pp. 321–337. Disponível em: [www.jstor.org/stable/3265758](http://www.jstor.org/stable/3265758). Acessado em: 17 de Set. de 2018

YOFRE, Horácio Simian (coord.), **Metodologia do Antigo Testamento**, São Paulo: Loyola, 2000.